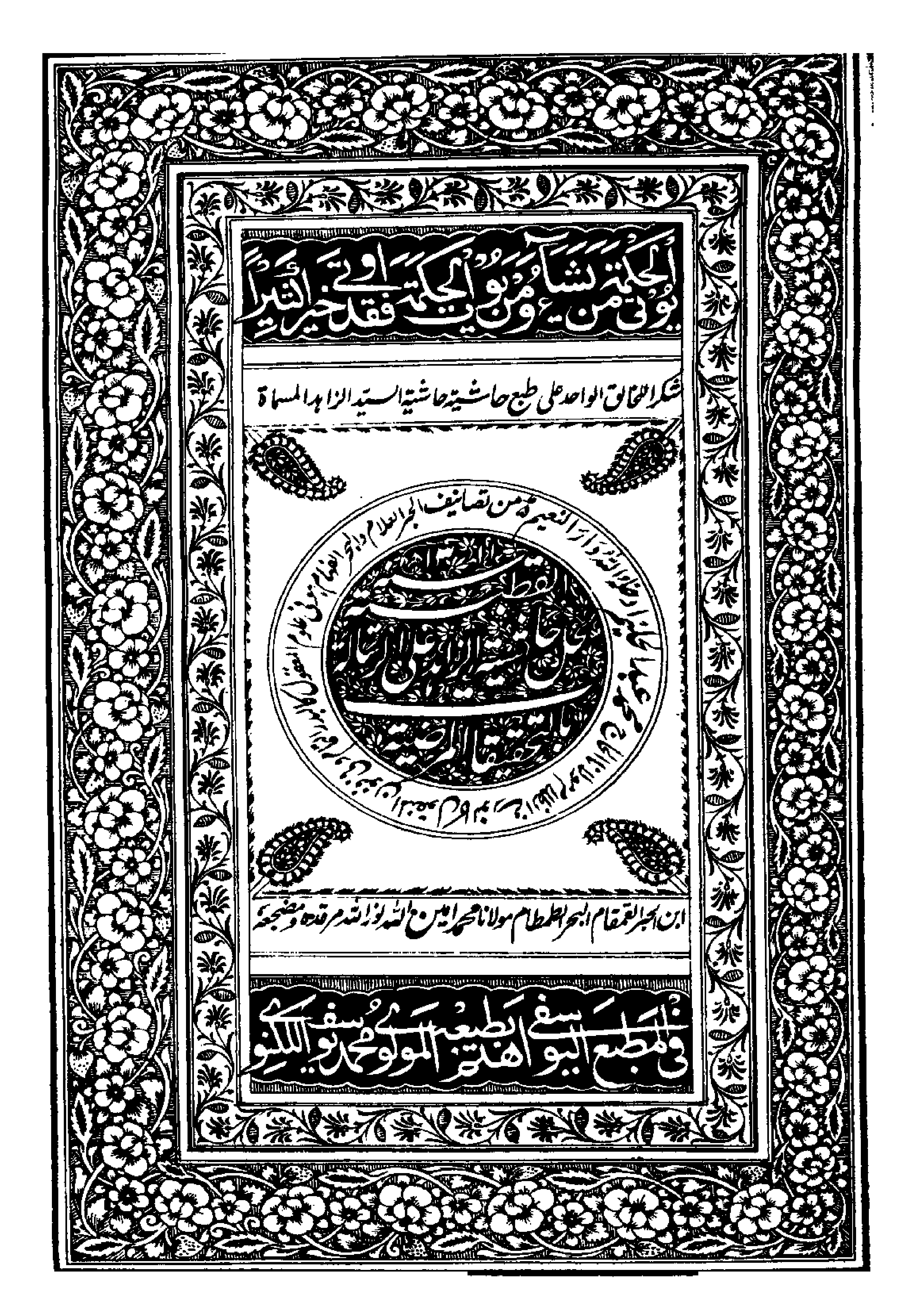
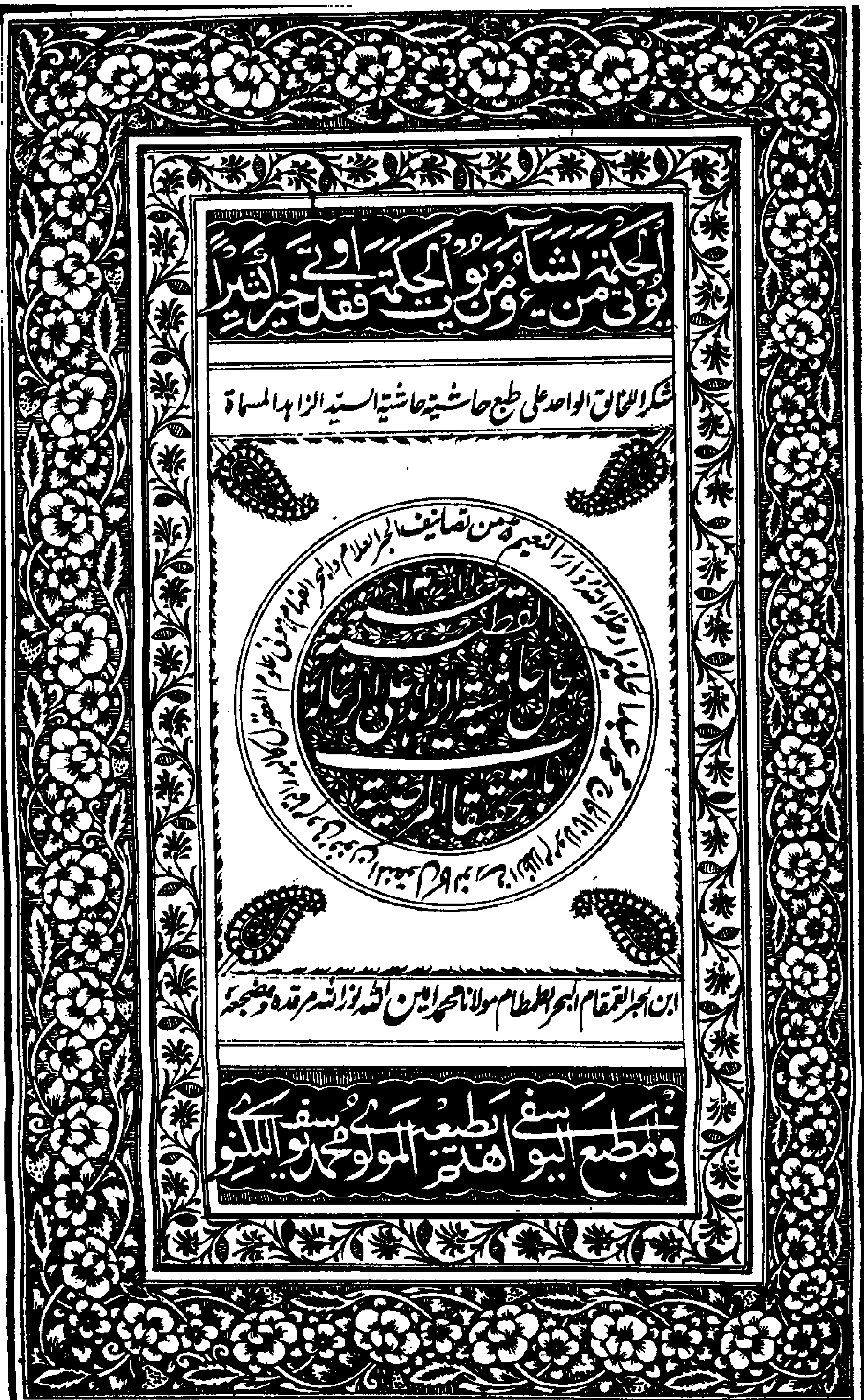
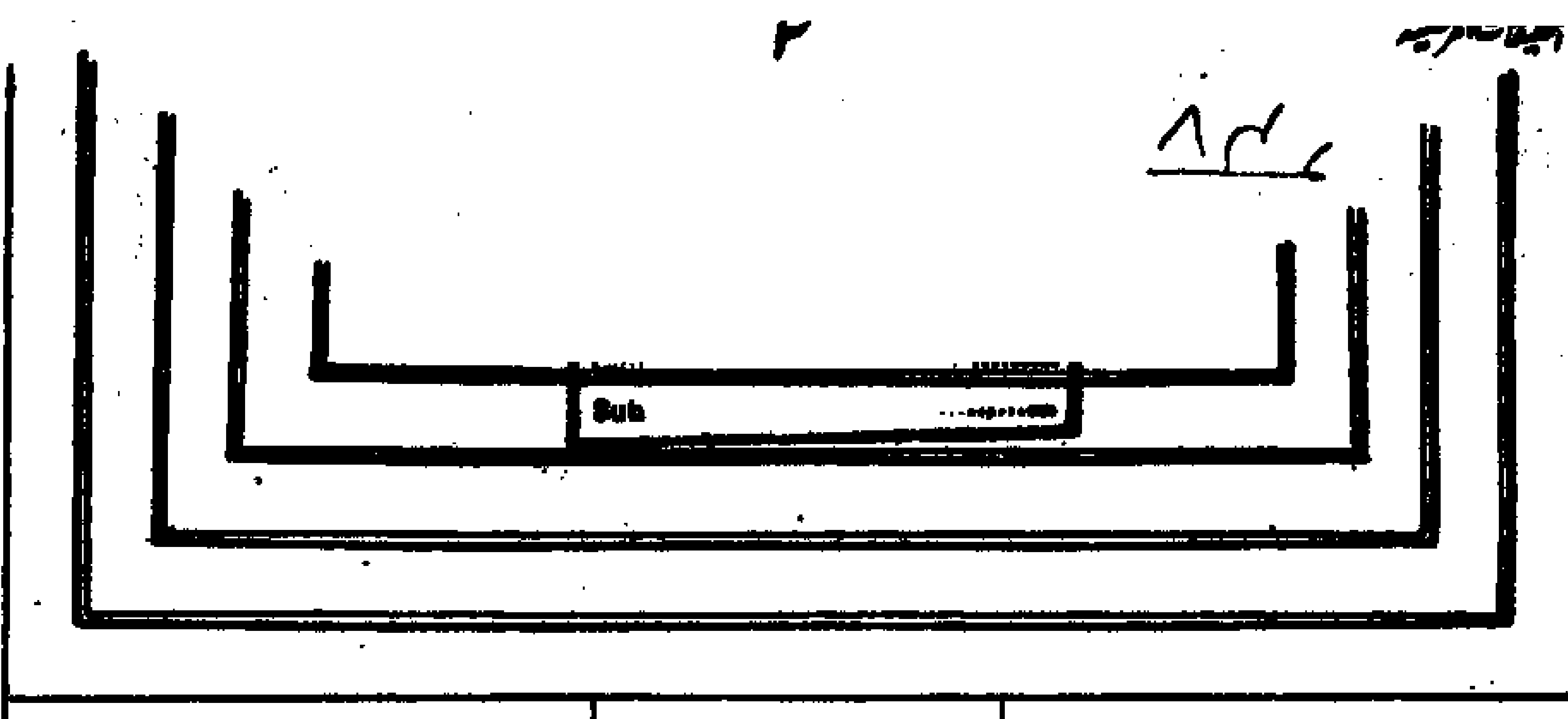


يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
شكر الخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة
من تصانيف البحر العلام والحبر الهمام
بالتحفة الرضية على حاشية الزاهد على الرسالة القطبية
ابن البحر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه
في المطبع اليوسفي الطبع باهتمام المولوي محمد يوسف اللكنوي


يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
شكر الله الخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة
القطبية
على حاشية الزاهد على الرسالة
بالتحقيقات الرضية
ابن البحر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه
في مطبع يوسفي طبع باهتمام المولوي محمد يوسف في اللكنو



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن بيده ما نالته الموجودات وفي قدرته اعادة المعدومات والصلوة على من هو ازال الاشكال وعلى من تبعه سيما الاصحاب والآل اما بعد
فيقول العبد المشتاق الى رحمة ربه الكريم محمد المدعو بعبد الحليم الانصاري نسبا واللكنوي مولدا ابن مولانا محمد امين اسعده الله تعالى غاية تمنا
ان حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية لما كانت قليلة المباني وكثيرة المعاني فالتمس مني بعض الطلبة ان اعلق عليها حاشية جامعة للحواشي
ومزيلة للغواشي فشرعت في اجابة ملتمسه على حسب ما سوله متمسكا بحبله المتين انه خير موفق ومعين فجاءت بحمد الله ما يقبله الطلبة وان رده الكملة سميتها
بالتحقيقات المرضية على حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وبه نستعين قوله كان المراد آه حاصله ان المراد بالعلم المتجدد الواقع في كلام المصنف ان العلم الذي
هو مورد القسمة آه علم يتحقق كل فرد من ذلك العلم بعد تحقق الموصوف وان هو الا الحصولي لا الحضوري فان قلت ان مفهوم العلم في الحضوري ايضا من
حيث هو علم صفة من الصفات يتحقق في لحاظ العقل بعد تحقق مفهوم الموصوف الذي هو العالم من حيث هو عالم لان تصور العقل الموصوف باعتبار
انه موصوف يكون مقدما على تصور الصفة باعتبار انها صفة فيتحقق البعدية في العلم الحضوري ايضا فلا يصح الحصر الذي اورده السيد المحشي بقوله ليس
الا العلم الحصولي قلت ان المضاف محذوف في كلامه فمعناه ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد من افراد ذلك العلم بعد تحقق مصداق العالم
الذي هو الموصوف فبعض افراد العلم الحضوري كعلم الباري تعالى الممكنات علما تفصيليا يسمى تفصيلا وان كان فيه هذه البعدية لكن في بعضها كعلمنا
بانفسنا لا يتصور هذه البعدية لان مصداق العالم والعلم ههنا واحد ليس فيه تغاير وتكثر اصلا اذ ذات العالم هو العلم بمعنى الحاضر عند الذات المدركة
لان ذات العالم في مرتبة ذاته حاضرة عنده اعلى ما سيأتي فلا يتحقق ههنا بين مصداقي العلم والعالم قبلية وبعدية واما في العلم الحصولي فيتحقق هذه
البعدية في جميع موارده لان حصول شيء في شيء يستدعي ان يكون الحاصل بعد ما حصل فيه بخلاف حضور شيء عند شيء لانه يجوز ان يكون الشيء حاضرا
عند ذاته ولان العلم الحصولي صفة منضمة قائمة بالموصوف الذي هو العالم فيكون العلم الحصولي مغايرا للموصوف لتغاير الصفة المنضمة مع الموصوف
فيكون بعده قطعا اذ الصفة المنضمة لا تحقق الا بعد تحقق المنضم اليه وهو الموصوف فيصح الحصر ثم اعلم اولا ان البعدية على نحوين احدهما البعدية
الذاتية وهي التي بها يكون وجود البعد بدون القبل ممتنعا كبعدية المعلول عن الواجب وهذه البعدية كما يتحقق في العلم الحصولي الحادث كذلك في
الحصولي القديم اذ من البديهيات ان وجود الحاصل اي العلم بدون ما يحصل فيه وهو العالم محال لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف فظاهر ان البعدية
في كلام المحشي هي هذه البعدية فيكون الحاصل ان العلم المتجدد نحو واحد من العلم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف
بعدية ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان قديما او حادثا ولا يكون مورد القسمة حضوريا اذ لا يصدق على العلم الحضوري انه يتحقق
مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يكون عين الموصوف ولا يتحقق بعده ومتأخرا منه
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل والسر فيه ان سبيل الانكشاف فيه وهو الحضور ليس بلازم التأخر عن الموصوف بالذات حتى يصدق
عليها انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بخلاف ما هو سبيل الانكشاف في العلم الحصولي وهو الحصول فانه ملزوم للتأخر بالذات
وثانيهما البعدية الزمانية وهي التي بها يكون اجتماع البعد مع القبل اجتماعا زمانيا ممتنعا فاذا قصد بهذه البعدية ههنا يصح الحاصل ان

قوله فان قيل الاسد بعض الحقاة من انه ليس الاقا ... مصداق العالم ... والعلم ... ١٢ منه ... عمره لو ... من وقت الحدوث ١٢ منه

ان مورد القسمة علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية زمانية بمعنى انه يتحقق الموصوف اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يتحقق العلم وهذه البعدية لا تتحقق الا في الحصولي الحادث فانه يحدث العالم اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يحدث ويتحقق صفة العلم لانه ليس الحصولي الحادث الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها سواء كانت النفوس حادثة او قديمة اما على الاول فظ لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيعرض لها مرتبة العقل الهيولاني بالاتفاق فيكون علمها حادثا بعدها واما على الثاني فلان النفس لا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك لها في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فيكون العلم الحصولي حادثا فتبين انحساف ما قيل ان العلم تابع للعالم ان كان العالم قديما فالعلم قديم وان كان العالم حادثا فالعلم حادث لما قلنا من انه وان كانت النفوس قديمة لكن يكون علمها الحاصل لها حادثا اللهم الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك للنفس فيها سوى الادراك الحضوري بنفسها لعلها مختصة بحدوث النفس وحال قدمها لا توجد هذه المرتبة كما قال به بعض المتأخرين فتامل ولا تتحقق هذه البعدية الزمانية في الحصولي القديم اذ الحصولي القديم بقدمه مجامع مع كل شيء غير متخلف عن موصوفه بالزمان لان العقول لما كانت برية عن النقصان فلا بد من ان تكون مقترنة مع صفاتها الكمالية التي منها العلم اذ لو لم تكن مقترنة بتلك الصفات لكانت الصفات حادثة فيكون العقول خالية عن الصفات الكمالية وهذا نقصان ولا في الحضوري حادثا كان او قديما اذ لا تتحقق فيه البعدية كلية اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يتحقق مع موصوفه وعالمه في زمان واحد على ما تقرر فاذا اريد هذه البعدية في كلام المحشي رح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يشمل لمورد العلم الحصولي القديم وثانيا ان النسبة بين هاتين البعديتين عموم وخصوص من وجه لتحققهما لاجتماعهما في بعدية مصداق الابن عن مصداق الاب اما البعدية الزمانية فلانه يمتنع اجتماع البعد اي الابن مع القبل اي الاب اجتماعا دائميا واما البعدية الذاتية فلان وجود الابن بدون الاب محال والبعدية الذاتية متحققة بدون الزمانية في بعدية العقل الاول عن الواجب عز اسمه فان العقل الاول يمتنع وجوده بدون الواجب اذ الواجب علة تامة له ووجود المعلول بدون العلة التامة محال ولا يمتنع اجتماع العقل الاول مع الواجب اجتماعا دائميا بل هذا الاجتماع واقع فلا تتحقق البعدية الزمانية والبعدية الزمانية متحققة بدون البعدية الذاتية في بعدية اليوم عن الامس ومما يجب ان يعلم ههنا امران الاول ان البعدية الزمانية اي ما به امتناع اجتماع البعد مع القبل في اجزاء الزمان بالذات لانها غير متقررة بنفسها فاليوم بعد الامس والغد بعد اليوم واجتماع اليوم مع الامس والغد ممتنع لعدم قرار الزمان وفي الزمانيات بواسطة الزمان لان عدم اجتماع هذا الفقير مع رسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا بسبب تقدم زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على زمان هذا الفقير وعدم اجتماع هذين الزمانين وهذا عند الحكماء لان الزمان عندهم يقبل القبلية والبعدية بالذات لوجوده في الخارج مع تصرمه وتجدده فلاجزاء الزمان تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الاخر بالعرض واما عند قدماء المتكلمين القائلين بكون الزمان وهميا محضا غير موجود بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فتقدم المعروض للتاخر والتقدم بالذات انما هو الاشياء والثاني ان هذا التعريف للبعدية الزمانية اولى مما فسره بعضهم به بانها ما يكون بسببها اجتماع البعد مع القبل ممتنعا بحيث يكون القبل في زمان سابق والبعد في زمان لاحق ووجه الاولوية ان هذا التعريف لا يصدق الا على بعدية بعض الزمانيات عن بعضها لا على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه لانه ليس للزمان زمان حتى يقال ان القبل اي بعض اجزاء الزمان في سابق الزمان والبعد اي بعضا آخر من اجزاء الزمان في زمان لاحق بخلاف التعريف المذكور سابقا فانه كما يصدق على بعدية بعض الزمانيات عن بعض منها كذلك يصدق على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه ايضا فتدبره بعد التنبيه والتحقق التوجه الى ان المراد في كلام المحشي رح ههنا البعدية الذاتية او الزمانية فاقول ان قول المحشي بعد تحقق الموصوف يحتمل وجهين الاول البعدية الذاتية والثاني البعدية الزمانية ويستدل الحاملون لهذا الكلام على البعدية الذاتية بوجوه منها ان الحصولي الحادث يفهم من قول العلم المتجدد مع صفته وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيكون البعدية الزمانية مستفادة من مجموع الموصوف والصفة فلو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا فلا يكون لاتيان لفظ كان الذي يحكي الشك والظن وجه لان البعدية الزمانية والحصولي الحادث يفهم بحسب النظر قطعا عن المتجدد وصفته وفيه انه لا يراد لفظ كان على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه وهو ان المفهوم بحسب الظاهر من المتجدد هو الحادث فقط لا الحصولي الحادث واما صفة المتجدد يعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فانه وان كان يفهم منها الحصولي الا انها ليست صفة مخصصة للموصوف حتى يكون مجموع الصفة والموصوف نصا وبرهانا واضحا على الحصولي الحادث بل هي صفة موضحة ويحتمل المستفاد من المتجدد الحادث فقط فلذا اصل المحشي هذه الصفة عن النظر حيث اراد من المتجدد معنى يصدق على الحصولي الحادث واراد بالبعدية البعدية الزمانية

وبهذا النحو من الصرف والعدول ورد لفظ كان ويمكن ان يقال انه من دأب المحققين وخصائصهم انهم اذا اوردوا تحقيقا تاما لا يتفاخرون عليها بل يتكلمون
بالفاظ تدل على هضم النفس والمحشي ايضا منهم فلذا اورد هذا التحقيق بكلمة كان هضما لنفسه او يقال ان الموصوف اي العلم والصفة اي التجدد متفرقان في كلام الماتن
مع ان التعريف ليس بمقصود فاشار المحشي الى ان المص وان اورد الصفة والموصوف مدخولين باللام لكنه لم يرد التعريف ولما كان ادخال اللام للتعريف
وعدم ارادته خلاف الظاهر صدر كلامه بكلمة كان او يقال ان قول المص المتجدد لا يدل على ان يكون العلم بحيث يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولكن
لما كان هذا المقام مقام الحد ومن شرائطه الجامعية والمانعية فلا بد من ان يراد هذا المعنى من المتجدد بقرينة التجديد فاشار الى هذا المعنى بقوله كان
مريدا ان هذا المعنى مراد بالقرينة وليس معنى حقيقيا ومنها ان قول المحشي المحقق وهو ليس الا العلم الحصولي يوافق البعدية الذاتية لاطلاقه فيشمل الحصولي
القديم ايضا ولو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما فكان يجب ان يقيد الحصولي بالحادث ويقول وهو
ليس الا العلم الحصولي الحادث اذ احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن الآخر لا بد من تصريحهما وفيه رد من وجوه احدها ان اللام على قوله العلم الحصولي
للعهد الخارجي اشارة الى الحادث فلا حاجة الى ذكره فيكون المراد بالبعدية البعدية الزمانية وثانيها ما افاده احسن المحققين من ان المتبادر من
الحصول الحدوث فيكون معنى قوله وهو ليس الا العلم الحصولي وهو ليس الا العلم الحدوثي اي الحادث وفيه تامل لانه التبادر كما سيأتي ولو سلمنا فنقول
انه حين ارادة البعدية الزمانية يكون مورد القسمة ومصداق تفسير المحشي للتجدد الحصولي الحادث لا الحادث فقط فلا يفيد التبادر اللهم الا
ان يقال ان حرف التعريف للعهد فيستفاد الحصولي الحادث فتدبر وثالثها ما ذهب اليه المحقق البهاري من ان الفائدة في ترك التقييد بالحادث
الاتحاد والانطباق في توصيف الشرح والمتن في الاطلاق ورابعها ما هو مشرب بعض القضاة من ان انحصار الشيء في الاعم اي الحصولي المطلق
لا ينافي انحصاره في الاخص اي الحصولي الحادث اقول وان كان لا ينافيه لا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فكيف يثبت انحصاره
اي الحصولي الحادث ومنها ان الدليل الذي ورده الماتن بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل الخ عام اذ الحصول يشمل القديم والحادث
كليهما فلو لم يعم المدعى ويراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون المدعى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فلا يطابق الدليل للمدعى فلا بد من ارادة البعدية
الذاتية ليكون المدعى عاما ويتم التقريب ورد بوجهين الاول ما افاده احسن المحققين من ان الحصول في كلام المصنف محمول بحسب العرف على الحدوث
فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة او حصول الصورة يفهم منه الصورة الحادثة او حدوث الصورة بحسب العرف والتصديق يستدعي تصورا
كذا فيكون حادثا فالمدعى يكون التخصيص بالحصولي الحادث باخذ البعدية بعدية زمانية والدليل ايضا يقتضي ذلك فيحصل التقريب بانطباق الدليل على
المدعى لان الدليل ايضا حينئذ دال على ان التصور والتصديق لا يوجدان الا في الحصولي الحادث وفيه انه ليس في كلام الماتن تنبيه على ارادة الحدوث و
كون الحدوث متفاهما من الحصول بحسب العرف مم لان الحصول يستعمل غالبا في القديم ايضا كما يقال ان كمالات العقول حاصلة لها بالفعل وان
سلمنا ان المتبادر من الحصول المطلق الحدوث لكن كون الحدوث متبادرا من اضافة الحصول الى صورة الشيء مم على ان الكون والحصول والوجود
والثبوت كلها الفاظ مترادفة ووجود الشيء في الشيء ليس عبارة عن الحدوث فكذا حصول الشيء في الشيء والثاني ما هو مشرب المحقق البهاري من ان
المتبادر من العقل في قول المص هو حصول صورة الشيء في العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والعقول لما كانت مبرءة عن البدن فلا يكون علمها
الذي هو حصولي قديم تصورا ولا تصديقا لان التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فحين ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم حصوليا حادثا يتم
يحصل التقريب لكون الدليل ايضا خاصا لا يقال انه قد قال بعض المشاهير ان لفظ العقل مستعمل في الجوهر المجرد اعم من ان يكون متعلقا بالبدن
او لا فكيف يكون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من العقل لانا نقول ان هذا الاستعمال لا يضر في كون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا
من لفظ العقل نعم لو كان غرضنا ان استعمال العقل منحصر في الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا ريب في انه يضر استعمال العقل في الجوهر المجرد الاعم لمقصودنا وليس
كذلك ثم لا يذهب عليك ان ما افاده المحقق البهاري ليس بحق لان الفارابي قال كثيرا ما يريدون بالعقل المدرك وقال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلال
ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج وقال الفاضل السيالكوتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور بحصول صورة الشيء في العقل الذهن والذهن يعم المدارك
الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالية ولا يختص بالنفس الانسانية الناطقة فعلى هذا يشمل العقل الحصولي القديم ايضا ويكون التصور والتصديق
موجودين فيه وقيل من ان التعريفات يجب حملها على المعاني المتبادرة والمتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل
للخارج فلا يحمل العقل على الذهن ففيه ان الحمل على المعاني المتبادرة واجب اذا لم يفض الى الخلل والاغماض عن الحق وههنا ان حمل العقل

على المعنى المتبادر اي الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا يشمل العقل الحصولي القديم فلا يكون علمه تصورا ولا تصديقا مع ان الحصولي القديم ايضا ينقسم
اليهما كما هو منقول عن المحقق الدواني ورئيس المتأخرين رحمه الله في تفصيله فلا بد من ان يحمل على المعنى الغير المتبادر وهو الذهن ليستقيم الامر ولا يحصل
الخلل فتدبر وتشكر ومنها ان قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة يلائم البعدية الذاتية اذ لو كان مقصود المص كون المقسم حصوليا
حادثا لاخرج المص الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري حيث يقول والعلم الحضوري والعلم الحصولي القديم لا يكونان على هذا التقدير والتالي
باطل لان المص اكتفى على اخراج الحضوري وترك اخراج الحصولي القديم فالمقدم مثله فان قلت ان علم المجردات بالاغيار حضوري فيدخل تحت
قوله والحضوري لا يكون بحصول الصورة لان مناط الحضوري على ان يكون المعلوم عين العالم كما في علم النفس بذاتها او صفة
انضماميا له كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية او معلولا له كما في علم الباري تعالى بالممكنات والاشياء كلها معلولة للمبادي العالية
فلا بد من ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء حضوريا قلت جميع الاشياء معلولة للباري تعالى حقيقة وليست المبادي عللا لها
بل هي روابط ووسائط للباري تعالى كذا يفهم من تعليقات الشيخ ابي علي فلا يكون علمها بالاشياء الا حصوليا لا حضوريا واليه
ذهب المص كما قال في المحاكمات ويشير اليه قوله ههنا في مثال العلم الحضوري وعلم المجردات بانفسها لانه لو كان علم المجردات بالاغيار
ايضا حضوريا عنده يكون التقييد بقوله بانفسها لغوا فلا يدخل علم المبادي العالية بالاغيار تحت قوله والحضوري لا يكون بحصول الصورة فتشكر وقال
المحقق البهاري انه انما اكتفى المص بالاخراج على الحضوري دون الحصولي القديم اعتمادا على الفطرة الوقادة واحالة على المقايسة وحاصله على
ما قيل ان مطلق العلم كانه جنس للحصولي والحضوري وهما كانهما نوعان للمطلق ممتاز كل منهما عن الآخر بحقيقته المتشخصة والحصولي اذا قيد بالحدوث
والقدم وكذا الحضوري اذا قيد بهما يحصل اربعة اصناف الحصولي الحادث والحصولي القديم والحضوري الحادث والحضوري القديم فالاولان
صنفان للحصولي والآخران صنفان للحضوري لان الصنف هو النوع المقيد بالقيود العرضية والحضوري والحصولي نوعان والحدوث والقدم
من اللوازم فالمقصود الاصلي الضروري الذكر في مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق ان يخصص المقسم بالحصولي ويخرج النوع الذي
هو مقابل للحصولي اعني الحضوري وليس المقصود تقييد الحصولي بالحادث فلا مضائقة في الاقتصار على اخراج الحضوري وفي عدم تخصيص
الحصولي في مقام التقسيم بالحادث اعتمادا على ما هو المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور من ان العلم القديم لا ينقسم الى التصور والتصديق
سيما عند قصد الايجاز وطلب الاختصار واحالة على المقايسة انتهى بملخصه وفيه على ما ادى اليه فكري خدشة من وجوه الاول انا لا نم
انه ليس المقصود الضروري الذكر تقييد الحصولي بالحادث لان المقسم اذا كان مقيدا بالحادث فكيف لا يكون المقصود الضروري الذكر هذا التقييد
والثاني انا لا نم ان المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا حتى يعتمد عليه لان دليل المص وترك
قيد الحدوث صريحان في ان المقسم هو الاعم من الحصولي القديم والثالث ان قصد الايجاز وطلب الاختصار اذا كان مخلا بالمطلوب فيضر فلا يجوز و
ههنا كذلك لانه لو كان مقصود المص التقييد للحصولي بالحادث وترك هذا التقييد لقصد الايجاز فكيف يعلم ان مقصوده هذا فيخل بالمقصود والرابع ان هذا
القياس قياس مع الفارق اذ بين الحصولي القديم والحضوري تغاير نوعي فكيف يقاس احدهما على الآخر اللهم الا ان يقال ان القياس بحسب
علاقة هي كونهما مشتركين في كونهما علما فافهم والخامس انه على اخراج الحضوري من المقسم اتفاق وفي اخراج الحصولي القديم عن كونه مقسما
اختلاف فكان الاولى للمص ان يخرج الحصولي القديم ويكتفي بذكره ويحيل اخراج العلم الحضوري على الفطرة الوقادة للاتفاق على كونه خارجا لا انه
يذكر في مقام الاخراج العلم الحضوري ويكتفي به ولم يخرج الحصولي القديم المختلف في اخراجه ويعتمد في اخراجه على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم
الطبيعة الوقادة ان الحصولي القديم مخرج للاختلاف في اخراجه فاحفظه لعلك لا تجده من غيرنا لا يقال ان الجمهور اتفقوا على ان مورد القسمة
الحصولي الحادث وخصصوا التصور والتصديق بالحصولي الحادث والمص لم يوجد في كلامه في اي موضع كان ما يخالف الجمهور فلو حمل كلام المص ههنا
على البعدية الذاتية بالطريق المذكور لزم مخالفته لهم لانا نقول لا مضائقة في هذا الحمل اذ الحق ان الحصولي القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق
حيث صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ورئيس المتبحرين في الافق المبين بان العقل الفعال خزانة المعقولات
شاهد مع الصوادق الحافظ والتصديق ومع الكواذب الحافظ فقط انتهى وسياتي تفصيل هذا القول فاتباع الجمهور ههنا ليس بواجب
على المحققين اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية يلزم تقسيم التصور والتصديق

الحصولي الحادث فيلزم ان لا يكون العقول والمبادي العالية متصورة للمفردات ومصدقة للقضايا مع انها مدبرات ومتصرفات
في العالم والتدبير انما يحصل بتصور الاشياء والتصديق بان هذا نافع وذلك ضار لان التدبير بدون ذلك التصور والتصديق محال والقول
بان للمبادي طريقا آخر من العلم يقوم مقام التصور والتصديق في التدبير للمصالح ابداع بدعة سيئة في الشريعة الحكمية والتزام بلا لزوم وما قيل ان
انه ليس ابداع بدعة سيئة بل هو ابقاء الشريعة وهو ما عليه الجمهور من ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ففيه ان ابقاء شريعة اختارها
الجمهور ليس بواجب اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور منه اقول لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة
الحصولي الحادث فيلزم تخصيص المقسم مرتين مرة بالحصولي ومرة بالحادث والمحشي بارب عنه وفيه سخافة ظاهرة لان تعدد التخصيص و
كونه واحدا موقوف على تعدد القيد المخصص وكونه واحدا وههنا القيد الذي هو المخصص واحد وان هو الا التجدد وهو يفيد معنى القيدين
اي الحصولي والحادث فليس في اللفظ الا تخصيص واحد لا اثنان وان كان بحسب المعنى تخصيصان والذي يهرب عنه المحشي هو تخصيص
مرتين للمقسم في اللفظ وهو لا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا فتدبر منه اقول حينئذ ارادة البعدية الذاتية يكون المراد بالتجدد
العلم الحصولي الاعم من الحادث والقديم فح يساوي الصفة الكاشفة وهو قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد حضور الموصوف اي التجدد لان
الصفة ايضا اعم من الحصولي الحادث والقديم كموصوفها واما اذا اريد البعدية الزمانية في تفسير التجدد فيكون المراد بالتجدد علما حصوليا حادثا
ويكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اعم من الموصوف اي التجدد مطلقا لشمولها الحصولي القديم ايضا فلا يكون الصفة مساوية
للموصوف مع انه قد تقرر ان صفات المعارف مساوية لها وقيل ان دعوى المساواة بين الصفة والموصوف في الصدق مما لا يساعدها بيان
القوم وان هذا الا ادعاء محض ما ارادوا بالمساواة الا هي في التعريف والوضوح كما قال الرضي بل ليس المساواة بين الصفة والموصوف
في الوضوح شرطا ايضا اذ يكفي ان يحصل من مجموع الصفة والموصوف وضوح زائد على ما كان للموصوف البحت فان قلت ان المحشي يدعي
المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانتا معرفتين قلت هذه الدعوى منه غير مبينة فلا تسمع ولو سلمنا ان المراد بالمساواة المساواة في
الصدق فنقول انه يجوز ان يكون صفات المعارف عامة لا مخصصة لموصوفاتها والمراد من مساواة الصفة مع الموصوف الصدق الكلي
من جانب الصفة بمعنى انه كلما صدق عليه الموصوف صدق عليه الصفة لا المساواة من الطرفين وان كان هو الظاهر فحين ارادة البعدية الزمانية
والحصولي الحادث من التجدد يحصل ايضا هذا النحو من المساواة بين الموصوف والصفة اي التجدد والذي لا يكفي آه بخلاف ما اذا فسر التجدد بالحادث
فقط فانه يصير الصفة وهو الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عاما من وجه من الموصوف لاجتماع الموصوف اي التجدد والصفة اي الذي آه في
الحصولي الحادث كعلمنا بغيرنا وصفاتنا ووجود الموصوف بدون الصفة في الحضوري الحادث كعلمنا بذاتنا ووجود الصفة بدون الموصوف
في الحصولي القديم كعلم العقول بنا فح لا يكون الصفة مساوية ه فلا يحصل التصادق من جانب الصفة ايضا كلية وما قال المحقق البهاري من انه على تقدير
ارادة الصدق الكلي من جانب الصفة بين المساواة يكون الصفة اي الذي الخ موضحة لموصوفها لان الاعم يكون كثير الافراد فيكون اعرف فيصلح موضحا
للموصوف الخاص ظاهر الفساد اذ كون الافراد كثيرة لا يوجب الا الاشتراك وعدم الامتياز والاعرفية والتوضيح موقوف على زيادة التميز وهو لا يحصل
الا اذا وصف الشيء بما يكون خاصا به لا بما يعم ذلك الشيء وغيره ويمكن ان يقال لاصلاح البعدية الزمانية واثبات التساوي اولا ايضا يصير الصفة
مساوية لا عامة لان معنى قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وهذا لا يتصور الا في الحصولي الحادث لا القديم اذ الحضور
عند الحاسة فيه غير ممكن لبراءة العقول عن البدن والحواس والا لكانت ذوات انقسام ومادة كما هو المقرر في الالهي واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية
اذ لا يعقل ان يحضر شيء عند المدرك المجرد ولا يكون ذلك الحضور كافيا للانكشاف فعلى هذا لا يستقيم عدم الكفاية بخلاف الحصولي الحادث فانه قد يكون فيه
الحضور عند الحاسة لكنه لا يكفي قول فيه اما اولا فبان المتبادر من قولنا الذي لا يكفي آه انه لو وجد فيه الحضور فلا يكون كافيا كما يكون كافيا في الحضوري للانكشاف
وفي التعريفات يحمل الالفاظ على المعاني المتبادرة مهما امكن وهذا المعنى يصدق على الحصولي القديم ايضا وان لم يكن الحضور فيه ممكنا فارادة امكان الحضور من هذا
القول بعيد واما ثانيا فبان الحادث من الحصولي قد لا يكون فيه الحضور ايضا كما لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي القديم فامكان الحضور مع عدم الكفاية
ليس متحققا في جميع افراد الحصولي الحادث مثل علمنا بالكليات الممتنع احساسها والجزئيات التي تجردت عن المادة فان الحضور الذي يكفي هو الحضور
عند المدرك والحضور الذي لا يكون كافيا هو الحضور عند الحاسة ليس كل منهما متحققا في الكليات وهذه الجزئيات فيكون قول المص الذي لا يكفي فيه

بمجرد الحضور مختصا بالعلم الجزئيات المنتجة المادة التي يمكن فيها الحضور عند الحاسة ويخرج العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المذكورة عن هذا القول فلا
يكون المقسم حصوليا حادثا بل يكون المقسم اخص منه اي فردا منه فلا يبقى بين الصفة اي الذي لا يكفي آه والموصوف اي المتجدد الذي يفهم منه الحصولي
الحادث مساواة وان تختلج في قلبك ان الحصولي الحادث يتحقق فيه الحضور عند الحاسة وان كان بالقياس الى بعض الافراد كعلم الجزئيات المادية
ولا يتحقق في الحصولي القديم اصلا اذ ليس في فرد منه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عن الحواس فالفرق بين ظاهر ان امكان تحقق الحضور باعتبار
بعض الافراد يتصور في العلم المطلق الاعم من الحصولي والحضوري لان ما هو فرد العلم الحصولي الحادث فهو فرد مطلق العلم ثانيا ما في الباب انه فرد الحصولي
الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض فعلى هذا ينبغي ان يكون مطلق العلم مقسما آخر ان تختلج في قلبك ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة ان يكون
الحضور بالنسبة الى العالم بان لا يكون العالم مانعا من الحضور وان كان لخصوصية المعلوم كالكليات والجزئيات المجردة ممتنعا وهذا الامكان ليس
الا في الحصولي الحادث دون مطلق العلم وفي علم الكليات والجزئيات المجردة ايضا يحصل امكان حضورها بالنظر الى العالم اذ يمكن للعالم ان يوجه اسرار
الكليات والجزئيات المجردة ليس من ذاته منع فالقصور ههنا ليس الا في جانب الكليات والجزئيات المذكورة فان الكليات والجزئيات المذكورة
لا تصلح للحضور عند الحاسة فزيفه بوجهين الاول ان المتبادر من امكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور بالنسبة الى العالم والمعلوم جميعا لا بالنسبة
الى العالم فقط والثاني ان الكليات والجزئيات المجردة كما لا يمكن لها ان تحضر عند الحاسة كذلك الحاسة ايضا لا يمكن ان تتعلق بتلك الكليات والجزئيات فجعل
امتناع الحضور راجعا الى الجزئيات والكليات دون العالم تحكم فتدبر ومنها ان البعدية الذاتية تلائم ما في حاشية الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
آه لانه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية الموجبة لكون المقسم حصوليا حادثا لما كان لعدول المحشي عن ارادة الحادث من المتجدد وجه وقيل انه للعدول
حين ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه ظاهر اذ حين العدول عن ارادة الحادث من المتجدد بمعنى ذكره المحشي يفهم الحصولي الحادث من المتجدد لا الحادث
فقط ومنها انه يناسب البعدية الذاتية قول المحشي فيما بعد ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث آه لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون
مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما لم يكن لقوله ثم بعضهم آه معنى ورد هذه علاوة لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا لا حادثا فقط وقول السيد المحشي ثم بعضهم آه تزييف للذين يقولون ان مورد القسمة هو الحادث فقط فحين ارادة البعدية الزمانية
ههنا ايضا يكون لذلك القول معنى واضح ومنها ما اورده بعض السابقين بالمحصلين انه لو اريد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة الحصولي الحادث
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز ووجه اللزوم ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث اذ التجدد نو شدن كما هو مصرح في كتب اللغة والمعنى
الذي صرف المحشي المتجدد اليه مجازي فلو ضم اليه الحدوث الذي هو حقيقي باخذ البعدية زمانية يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بمعاني استعمال
واحد فان اختلج في صدرك ان هذا عموم المجاز وهو جائز عند القوم فازحه بانه عبارة عن ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى
الحقيقي فردا من افراده وذلك المجازي كاستعمال لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الشجاع مطلقا اعم من ان يكون رجلا او حيوانا
مفترسا فالمعنى الحقيقي فرد من المعنى المستعمل فيه وههنا ليس كذلك اذ ليس المعنى الحقيقي للمتجدد اي الحادث فردا من المعنى المستعمل فيه وهو الحصولي
الحادث لان الحادث اعم من الحصولي الحادث والحضوري فالحصولي الحادث من افراد الحادث وليست المعاملة على العكس فيه نظر من
وجهين الاول انه قد تقرر في مقره ان اطلاق اللفظ في فرد من افراد معناه الحقيقي من حيث هو حقيقة كاطلاق الحيوان واستعماله في الانسان
وههنا كذلك لانه استعمل لفظ المتجدد في الحصولي الحادث وهو من افراد الحادث الذي هو معنى حقيقي للمتجدد فلا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة فقط والثاني ان الغير الجائز هو ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي بمعاني استعمال واحد كان يراد
بالاسد الرجل الشجاع والحيوان المفترس كلاهما حين الاطلاق وههنا على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون مورد القسمة حصوليا حادثا
يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث وهو معنى مجازي فليس ان يراد معناه الحقيقي اي الحادث وهذا المجازي حتى يلزم ما هو غير جائز ومنها انه لو اريد بالبعدية الزمانية
فيكون العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي الحادث فتوصيفه بقوله الذي لا يكفي آه الذي هو بمعنى الحصولي المطلق ليس الا من قبيل توصيف الخاص بالعام وهذا
التوصيف ضايع غير مفيد فتدبر ومنها انه اذا كان البعدية بعدية زمانية ويكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الحادث فكيف يكون الصفة هي الذي
آه موضحة للموصوف لان التوضيح هو رفع الاشتراك اذا لم يكن ثمه الاشتراك فليس فمع ان المحشي يشير ان صفات المعارف للتوضيح وقد يقال ان
التوضيح هو رفع الاشتراك لم لا يجوز ان يكون المراد بالتوضيح ان يحصل من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف وحده سواء حصل به

او وضوح من نفس الصفة او من مجموع الموصوف والصفة ولا شک فی انه اذا ازید البعدیة الزمانیة فیحصل التوضیح بالمعنی الثانی ہہنا
فان قلت انه علی تقدیر ارادة البعدیة الذاتیة یلزم شمول المقسم للتصور والتصدیق القدیمین فعند تقسیمها الی البدیهی والنظری لا یخلو اما ان
یقیدا بالحادثین منهما او یطلقا فعلی الاول یلزم التخصیص مرتین مرة فی تقسیم العلم الی التصور والتصدیق بالحصولی ومرة فی تقسیمهما الی البدیهی
والنظری بالحادثین منهما مع ان المحشی هارب منه اشد الهرب وعلی الثانی یلزم ان لا یکون تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری حاصرا
لان البدیهی والنظری لیسا قسمین الا للحادثین منهما فیوجد التصور والتصدیق القدیمان بدون البدیهی والنظری فیفوت انحصار التقسیم
قلت انا نختار الشق الاول والتخصیص للمقسم مرتین الهارب عنه المحشی انما هو فی تقسیم واحد وهذا التخصیص مرتین فی تقسیمین فلا قباحة فیه
فان قلت ان العلم المتجدد علی هذا التقدیر یصدق علی الحصولی القدیم والحادث کلیهما فیلزم ان یکون کل من هذین القسمین مورد القسمة
قلت انا اردنا بالعلم المتجدد العلم المطلق والحصولی الحادث وکذا الحصولی القدیم انما هو علم متجدد خاص فلا یکون مقسما بل یصیر المقسم مطلقا عاما
وما قیل من ان المقصود تخصیص المقسم بالحصولی لیخرج الحضوری سواء کان هذا التخصیص فی ضمن تخصیصه بالحصولی فقط او بالحصولی الحادث
کلیهما ففیه ان القوم القائلین بالبعدیة الذاتیة یخصصون المقسم بالحصولی وحده دون الحصولی والحادث کلیهما فمقصودهم التخصیص بالحصولی فقط
فان قلت ان التفسیر المذکور للمتجدد کما یصدق علی مطلق الحصولی علی تقدیر ارادة البعدیة الذاتیة کذلک یصدق علی التصور والتصدیق اللذین هما قسما
للحصولی المطلق فیلزم ان یکون کل من التصور والتصدیق مقسما للتصور والتصدیق کما ان الحصولی المطلق منقسم الی التصور والتصدیق قلنا ان
التصور والتصدیق لا یصدق علیهما المتجدد بالمعنی المذکور الا لکونهما من افراد مطلق الحصولی وتحقق طبیعة مطلق الحصولی فی کل واحد منهما فالمتقضی
حقیقة واولا وبالذات لان یصدق علیه المتجدد بالمعنی المذکور لیس الا مطلق الحصولی فیکون هو مقسما دون کل واحد من التصور والتصدیق فتدبر
وتشکر واستدل الحاملون لهذا الکلام علی البعدیة الزمانیة بوجوه منها ان المحشی قال فی حاشیته علی الحاشیة الجلالیة علی رسالة التهذیب بعد نقل
کلام المص هذا فهذا الکلام کما تری یدل علی ان الانقسام الی التصور والتصدیق علة التخصیص والمحشی لما لم یثبت عنده اختصاص التصور والتصدیق
بالعلم الحصولی الحادث کما قال فی حواشی شرح التجرید ان العقل الفعال خزانة المعقولات کلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصدیق ومع
الکواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الی البداهة والنظریة علة التخصیص انتهی وحاصله ان هذا الکلام ای کلام الماتن یدل علی ان الانقسام
الی التصور والتصدیق علة التخصیص للمقسم بالحادث الحصولی فان المتبادر من الحصولی الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة فیجب
التبادر الصورة الحادثة والتصدیق ینبنی علی التصور الذی هو کذا فالتصور والتصدیق مختصان بالحصولی الحادث فلا یقسم الحصولی القدیم الیهما
والمحشی یعنی المحقق الدوانی لما لم یثبت عنده ان التصور والتصدیق مختصان بالحصولی الحادث بل یکونان فی الحصولی القدیم عنده ایضا لانه قال
فی حواشی شرح التجرید ان العقل الفعال علی ما هو المعبر عنه بلسان الشرع بجبرئیل یعلم الصوادق بکلا الطریقین یعنی بطریق الحفظ التصور وبطریق
التصدیق ویعلم الکواذب بطریق الحفظ التصور فقط دون التصدیق فالمراد من الحفظ الواقع فی کلام العلامة الدوانی التصور لکونه مقابلا للتصدیق والعقل
الفعال لما کان قدیما فعلمه الحصولی للصوادق والکواذب سواء کان بسبیل التصور او التصدیق یکون قدیما فالحصولی القدیم ینقسم الی التصور والتصدیق
فلهذا لم یجعل العلامة الدوانی الانقسام الی التصور والتصدیق علة لتخصیص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجود التصور والتصدیق فی غیر
الحصولی الحادث ایضا کالقدیم بل جعل العلامة الدوانی علة ذلک التخصیص الانقسام الی البداهة والنظریة فان البداهة والنظریة انما تجریان
فی الحصولی الحادث دون القدیم هذا ما افاد فی استاذی جدی قدوة المدققین نور الله مرقده ثم اعلم ان اختیار العلامة الدوانی علی هذا
القول لدفع الاعتراض المشهور وهو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدرکة فقط دون الخزانة والنسیان زوال تلک الصورة
عن القوتین المدرکة والخزانة معا ولا ریب فی ان الزوال والنسیان کما یعرضان للمعقولات الصادقة کذلک یعرضان للمعقولات الکاذبة ایضا فیلزم
علی هذا ارتسام الصور الکاذبة ایضا فی العقل الفعال الذی هو خزانة العقل وحاصل الدفع انه لا ضیر فی ارتسام الکواذب فی العقل الفعال بطریق التصور
وبالجملة ان کلام المحشی فی تلک الحاشیة یوذن بکون مورد القسمة الی التصور والتصدیق مختصا بالحصولی والحادث کلیهما لا بالحصولی فقط فلو لم
یرد بکلامه ههنا البعدیة الزمانیة ولا یجعل المقسم حصولیا حادثا بل یراد البعدیة الذاتیة ویکون المقسم حصولیا مطلقا لکان بین کلامیه منافاة وکیف لا
ولا منافاة علی تقدیر ارادة البعدیة الذاتیة ههنا لا یلزم المنافاة ایضا لان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة من الشیء فالمتبادر من الحصول بحسب العرف الحدوث و ...

اللغة الوجود فالمحشي حمل كلام المص في حاشية على الحاشية الجلالية على المعنى الاول يعني انه اراد بالحصول الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث الانقسام الى التصور والتصديق فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا وحمل كلامه في هذه الحاشية على المعنى الثاني يعني انه اراد بالحصول
الوجود فعلى هذا يكون التصور والتصديق موجودين في الحصولي القديم ايضا ويكون مورد القسمة الحصولي الذي يعم الحادث والقديم ولا منافاة
في ان يقع من العالم في شرح كلامهم كلامان مختلفان من جهتين مختلفتين فلا منافاة وانت لا يذهب عليك ان كون الحدوث مستعارا من
الحصول غير تام الا ترى الى قولهم ان كمالات الواجب تعالى حاصلة له بالفعل فتدبر وتأمل تأملا تاما فيما اورده بعض الفضلاء ورد من ان كلام المحشي
في تلك الحاشية مبني على ما هو المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا محمول على ما هو التحقيق من ان
المقسم هو الحصولي المطلق اقول ان حاشية المحشي على الحاشية الجلالية متأخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير فالاحتمال التحقيق
ليس الا لما اشرح في حاشيته على الحاشية الجلالية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول الفكر وبادي النظر لا بعد امعان النظر وتعمق الفكر فانعكس الامر
فتدبر ومنها ما اورد بعضهم من اعتراض المحشي على المحقق الدواني في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق
والتصور بان هذا خلاف الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا ان المحشي ليس براض بتعميم المقسم عن القديم والحادث وفيه ان
عدم ترضي السيد الزاهد بتعميم المقسم من القديم والحادث لا يوجب عدم رضا المص به ايضا فلعل المرضي عنده يكون العالم من القديم والحادث والمحشي يتكلم
حسب ما هو المرضي عنده ومن ادعى عدم رضا المص على التعميم فعليه البيان من صريح كلامه قال جد جدي كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم معترضا
على ارادة البعدية الزمانية في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الجلالية بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم فلا بد
من اخراجه ليصح التقسيم واورد عليه بعض الاكابر بانه لما لم يشمل هذه البعدية للحصولي القديم فهو خارج فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول
واجاب عنه بعض الاعلام بما محصله ان حاصل كلامه انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم لانتفاء هذه البعدية فيه فلا بد من
اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بقيد يخرج له لينطبق هذا القول على سابقه فالحصولي القديم وان كان خارجا عن البعدية الزمانية الا
انه ليس بخارج عن العلم الحصولي المطلق فالمراد من الاخراج هو الاخراج من هذا القول لا الاخراج عن البعدية الزمانية الذي هو اخراج الخارج اقول
وبالله التوفيق هذا الجواب مخدوش لانه يأباه قوله ليصح التقسيم اذ لما اريد من الاخراج الاخراج عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فلا يصح تعليله بقوله
ليصح التقسيم لانه ليس هذا القول الا حكما على تعريف المتجدد والمقسم هو العلم المتجدد فخرج منه الحصولي القديم حين ارادة البعدية الزمانية فيصح التقسيم بخروجه
عن المقسم وان لم يخرج عن هذا الحكم فما معنى قوله فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وانا رأيت في نسخة حاشية كمال الملة والدين على الحاشية الزاهدية
على الجلالية التي هي اصل النسخ في ديارنا هكذا ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه ليصح التقسيم انتهى فليس في هذه
النسخة فاء التفريع على قوله لا بد بل وقعت هذه النسخة بالواو وحاصلها انه ان اراد المحشي البعدية الزمانية فلا يطرد هذه البعدية في جميع افراد الحصولي لعدمها
في الحصولي القديم فيخرج الحصولي القديم عن المقسم ولا بد من اخراجه عن المقسم ليصح التقسيم فاذا خرج الحصولي القديم عن المقسم فلا بد للمحشي ان يقيد قوله
وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وليس معنى عبارة الكمال قدس سره انه لا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعلى هذا لا يتوجه ايراد
بعض الاكابر حتى يحتاج الى الجواب الذي افاده بعض الاعلام كما اعترض بعض علماء عصر قبلنا من ان المتبادر استعمال الاطراد في التعريف فالاحسن قول
كمال الملة والدين فلا يطرد وبارجاع الضمير الى البعدية مخدوش بان الاطراد ههنا محمول على الشمول لا قباحة فيه ومنها ما قاله المحقق البهاري من ان
ارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى كلام السيد المحشي بعينه هذا ويمكن ان يقال اه اذ هذا القول انما يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وهذا
التخصيص انما يحصل على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تقتضي ان يكون المقسم حصوليا على الاطلاق ورده الفاضل الكلكني
بان قوله ويمكن اه ابداع احتمال آخر غير الاحتمال الاول من عند نفسه فلا بد من ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليكون الاحتمال الاول كون المقسم
حصوليا مطلقا فيكون قوله لكان المراد العلم المتجدد الخ بيانا للمذهب المص والاحتمال الثاني المصدر بقوله ويمكن اه يكون تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث وفيه ان المراد بالبعدية يجوز ان يكون البعدية الزمانية ويكون اشارة بقوله لكان المراد الخ الى تفسير المتجدد وبحيث يتعين به مورد القسمة
وهو الحصولي الحادث ثم استدل المحشي عليه ثانيا بقوله ويمكن الخ لكن لما كان ذلك الاستدلال من قبيل الانجاز فكان المحشي صدره بقوله يمكن الخ
بعضها لنفسه ومنها ان قال العلم فيما سيجيء واما العلم المتجدد بالاختيار الغائبة معنا فلا بد بان يكون بحصول صورة فيبنى على التصريح على ان المراد بالعلم المتجدد

وليس الا العلم الحصولي الحادث لا المطلق الشامل له وللحصولي القديم ايضا وقيل ان المراد بالعلم المتجدد هو الذي ذكره المحشي في البعدية فيه نقول انها ذاتية والمراد بعدية بعدية عنا وفينا عن المدرك وفي المدرك ويحتمل هذا القول العلم الحصولي القديم ايضا فلا مشاحة في هذا ومنها ما افاده بعض السابقين بما توضيحه ان العلم الذي يكون متصفا بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث لا القديم فلو اريد بالبعدية البعدية الذاتية فيكون المقسم الى التصور والتصديق الحصولي المطلق سواء كان قديما او حادثا فيلزم التخصيص للمقسم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما يوجدان في الحصولي القديم ايضا ومرة في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري بالحادث اذ الحصولي القديم لا يتصف بالبداهة والنظرية على ما سيجيء والتخصيص مرتين اسبعد منه المحشي اقول وبالله التوفيق ان هذا التخصيص في التقسيمين هو ايضا والتخصيص الذي انكره المحشي ما يكون في تقسيم واحد على امر سنا مفصلا فتذكره وتعد هذا التفصيل ذكر لك طلا بدمنه وهو ان المشائين اختلفوا في تعيين مورد القسمة الى التصور والتصديق فالبعض مال الوالي بان مورد القسمة الى التصور والتصديق مطلق العلم من حيث هو هو سواء كان حصوليا او حضوريا قديما او حادثا وسواء كان عين المعلوم كما في العلم الحضوري او يكون غيره مغايرة اعتبارية كما في العلم الحصولي وسواء كان علما بالكنه وهو علم الشيء بالذاتيات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء او علما بكنهه وهو علم الشيء بنفسه او مع الذاتيات مع عدم ملاحظة مرآتية الذاتيات لذلك الشيء او علما بالوجه وهو علم الشيء بالعرضيات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء وعلما بوجهه هو علم الشيء بالعرضيات مع عدم لحاظ انها مرآة وآلة لذلك الشيء زعموا ان انحصار المقسم في الاقسام ليس بواجب بل يجب ان يكون المقسم منحصرا في الاقسام او يكون نوعه منحصرا فيها وههنا كذلك لان المقسم مطلق العلم من حيث هو هو الذي هو موضوع الحكمة القديمائية ونوعه اعني الحصولي منحصر في الاقسام اعني التصور والتصديق وكيف لا يكون المقسم مطلقا والتعميم انسب بقواعد الفن قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب وقد يخص العلم ههنا بالعلم الحصولي الحادث مطلا بان الانقسام الى البداهة والنظرية انما يجري فيهما ولا حاجة اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه مع ان التعميم انسب بقواعد الفن انتهى فظهر من ههنا ان القول بان القوم اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولي المطلق لا غير كما وقع من بعض الفضلاء مردود وبعض المشائين ذهبوا الى ان مورد القسمة الى التصور والتصديق العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون قديما او حادثا وقالوا ان الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا والمقسم يجب ان ينحصر في اقسامه واستدلوا عليه بان المقسم للتصور والتصديق لو لم يكن حصوليا مطلقا فاما ان يكون مطلق العلم اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا او الحصولي الحادث لا سبيل الى الاول لانه يخل بالحصر في التقسيمين لوجود الحضوري الداخل في المقسم ولا يوجد فيه الاقسام اعني التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان يكون الاقسام اعني التصور والتصديق اعم من المقسم لوجودهما في الحصولي القديم وهو باطل لما تقرر عندهم من عموم المقسم من الاقسام وبعض المشائية بعدما اعترفوا بوجوب انحصار المقسم في اقسامه اختاروا ان مورد القسمة الحصولي الحادث وقالوا ان الحصولي القديم لا يوجد فيه التصور والتصديق وهذا هو مختار العلامة الشيرازي في درة التاج واستدلوا عليه بانه لو لم يكن المقسم للتصور والتصديق الحصولي الحادث فلا يخ اما ان يكون مطلق العلم او العلم الحصولي المطلق لا سبيل الى الاول لانه لو كان كذلك فيختل الحصر في الاقسام لان الحصولي القديم والحضوري داخلان في المقسم وليسا بداخلين في الاقسام اعني التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني لانه يوجب تقسيم الشيء الى مباينه لان المقسم لو كان مطلقا حصوليا فيكون الحصولي القديم ايضا مقسما للتصور والتصديق وهما لا يوجدان في الحصولي القديم فيكونان مباينين للحصولي القديم فليس هذا الا تقسيم الشيء الى مباينه والحكماء الاشراقية والمشائية كلهم اتفقوا على ان مورد القسمة للبداهة والنظرية انما هو الحصولي الحادث لا القديم ولا الحضوري واكثر المحشين على هذه الحاشية الزاهدية مالوا في تفسير العلم المتجدد الى البعدية الذاتية وبعضهم مالوا الى البعدية الزمانية وبعض الساعين يرجع الى البعدية بالمعنى الاعم بدون التخصيص بالذاتية او الزمانية فيكون المعنى ان العلم المتجدد نحو من العلم يكون بعد الموصوف بعدية يصح الحكم بها بوجود العلم بعد العالم سواء كان بالذات او الزمان وهذا النحو ليس الا العلم الحصولي سواء كان مطلقا او حادثا فقط لا الحضوري لان نحوه لا يكون بعد الموصوف او بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بنفسها عين الموصوف كما مر مفصلا وانت تعلم ان المفهوم الكلي للبعدية المطلقة لا يتحقق الا في ضمن احد الفردين الذاتية والزمانية وقد مرجا لها فتذكر ثم بعد ذلك كله بقي الكلام في الموصوف فنقول المراد به ههنا العالم دون المعلوم بوجوه احدها ان الموصوف بالعلم حقيقة انما هو العالم دون المعلوم لان العلم مبدء هو ليس صفة للمفعول اذ الصفة ما يقوم بالغير وليس العلم قائما بالمفعول كما لا يقال للمضروب انه موصوف بالضرب ولا للمسموع انه موصوف بالسمع وثانيها ان العلم من الاوصاف النفسانية فلا يتصف به الا النفس وهو العالم وثالثها انه لا

علمه [illegible] الى المولوي حسين عفی عنه ١٢ منه [illegible]

علمه [illegible] المولوي [illegible] ١٢ منه [illegible] قال [illegible] انحصار المقسم في الاقسام [illegible]

[illegible] في كل نوع [illegible] المطلق ١٢ منه [illegible]

علمه [illegible] المولوي حسين عفی عنه ١٢ منه [illegible]

الفاضل الزام فوري بقوله لو كان المراد بالموصوف المعلوم لا العالم لبطل قوله فيما بعد العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة التي
تحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك لانه لو اريد بالموصوف في هذا القول المعلوم لا العالم لزم التغاير بالذات او بالاعتبار
بين العلم الحضوري ومعلومه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن بينهما تغاير لما لزم القبلية والبعدية بين الشيء ونفسه واما بطلان
اللازم فلان المقرر عندهم ان لا تغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وثانيهما انه اذا اريد بالموصوف المعلوم فاما ان
يراد بالتحقق التحقق الخارجي فيرجع المعنى الى ان العلم المتجدد هو علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا خارجيا فيلزم ان لا يصدق هذا
التعريف على علوم المعدومات لانه ليس التحقق للمعدومات خارجيا او يراد بالتحقق التحقق الذهني فيكون المعنى ان العلم المتجدد علم تحقق كل فرد منه
بعد تحقق المعلوم تحققا في الذهن فيلزم ان يكون العلم سوى حصول الصورة وسوى الصورة الحاصلة وهو باطل ووجه اللزوم ان تحقق المعلوم في
الذهن هو حصول الصورة والمعلوم المتحقق فيه هو الصورة الحاصلة وقد عرفت بان العلم تحقق بعده فيكون العلم غير الحصول او الحاصل وقيل ان المعلوم
هو الشيء من حيث هو هو والعلم هو مع الاكتناف بالعوارض الذهنية فصار جزئيا والجزئي بعد الكلي فلا ضير فتدبر ثم اعلم انه اعترض على كلام المحشي
قوله علم تحقق آه تفسير للعلم المتجدد فالمص عرف العلم المتجدد الذي هو صفته والمحشي جعل العلم نكرة وجعل المتجدد بمعنى الجملة اعني تحقق آه وهي في حكم النكرة
فالمفسر بالفتح معرفة اذ الموصوف والصفة كلاهما في الرسالة معرفتان والصفة موضحة لموصوفها والمفسر بالكسر نكرة لان الصفة والموصوف في كلام
المحشي نكرتان والصفة مخصصة لموصوفها ولا بد في المفسر بالفتح والمفسر بالكسر من المطابقة تعريفا وتنكيرا ثم اجاب عنه بعض الفضلاء بما حاصله ان اللام في قول المص العلم
ليس للجنس ولا للاستغراق لانه لو كان للجنس او الاستغراق فيكون الصفة اعني قوله المتجدد مخصصا لموصوفها اعني العلم وهو غير جائز كما هي به المحشي وليس اللام
للعهد الخارجي حتى يشار بها الى الحصولي الحادث لانه لا بد في العهد الخارجي من ذكر المعهود صراحة او كناية وههنا ليس كذلك فلا سبيل الا الى كون اللام
للعهد الذهني وهو في حكم النكرة الا ترى انه يجوز توصيف المعرف بلام العهد الذهني بالنكرة كما يوصف النكرة بها وينادي عليه قول الشاعر ع ولقد امر على
اللئيم يسبني * فعلى هذا يكون العلم في كلام المص نكرة واما تعريف المتجدد والذي هو صفة العلم في كلام المص فليس الا للتشاكل الصفة والموصوف صورة فيكون الحاصل
والصفة في كلام المص ايضا نكرتين فيطابق المفسر المفسر اقول وبالله التوفيق فيه اختلال من وجوه اما اولا فبان المطابقة بين المفسر والمفسر ليست بشرط فان هذا النوع
من التفسير متعارف عندهم واما ثانيا فلان ايراد الصفة معرفة للتشاكل الصوري بين الصفة والموصوف لم يثبت في العلوم العربية كما لا يخفى على من طالعها
اللهم الا ان يقال انه قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان المحلى بالالف واللام الاستغراقي يبطل فيه معنى الجمعية ومع هذا يمتنع
اتصاف هذا المعرف بالجمع فلا يذهب التشاكل الصوري بين الصفة والموصوف انتهى بلفظه فمن هنا يستنبط ان ايراد الصفة بحيث تكون مشاكلة
للموصوف بحسب الصورة جائز واما ثالثا فلانا نختار ان اللام في العلم للعهد الخارجي معهود الى الحصولي الحادث وليس ذكر المعهود صراحة وكناية ضروريا
في اللام التي هي للعهد الخارجي بل الذكر الحكمي يكفي كما اعترف به ثقات العربية واما رابعا فبان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه معرفة فما معنى كون اللام
في الموصوف اعني العلم للعهد الذهني لانه على هذا يفوت المطابقة بين الموصوف والصفة تعريفا وتنكيرا وهذا خلاف مصرحات القوم ويمكن ان يجاب عن هذا
الاختلال بان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون المتجدد الذي هو صفة العلم كصفة النكرة مخصصا له فصار الموصوف والصفة بمعنى
الذي ذكره المحشي عبارة عن الحصولي المطلق او الحصولي الحادث على الاختلاف الواقع في البعدية فيكون مجموع الموصوف والصفة كالمعرفة فلا ضير في توصيف
المعرفة وهو الذي هو صفة للمجموع وتحصيل التطابق بين الموصوف والصفة فتدبر واما خامسا فبان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون
مبهما والمقسم لا بد ان يكون متعينا محصلا لا مبهما اللهم الا ان يقال ان المبهم اذا اختص بالوصف كما اختص العلم ههنا بالمتجدد والذي لا يكفي صار متعينا محصلا فلا
اشكال لعل تحقيق هذا المبحث على هذا النظام مما لم يأت به احد من العظام ولولا مخافة الملال لقد استوفيت المقال فالآن نقتصر عليه فتبصر بعين الانصاف

وتجنب عن الاعتساف ولا تكن من المقلدين للاموات قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية ولا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من
العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة انتهت وهذا جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان تفسير المتجدد في كلامهم شائع بالحادث لانه المتبادر من المتجدد
فما الوجه لعدول المحشي عنه حاصل الجواب انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد الواقع في كلام المص بالعلم الحادث لعدم استقامته بوجهين الوجه الاول ان العلم الحادث
اعم من الحصولي من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بالغير وافتراق الاول عن الثاني في الحضوري الحادث كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية وافتراق الثاني عن الاول في الحصولي القديم كعلم العقول بناء فاذا ثبت كون العلم الحادث اعم من وجه من العلم الحصولي فلو كان المراد

بالعلم المتجدد هو العلم الحادث صار مقسما فاما ان يبقى ما هو من الحصولي والحضوري حال كونه مقسما او يخص بالحصولي الاول باطل اذ الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق اصلا والثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز فما عرض بعض الاساتذة السابقين من ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث وما ذكره المحشي معنى مجازي والعدول عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير ضرورة لا يجوز فهذا مدفوع بما بيناه من الضرورة واما عدم كون هذا التخصيص المذكور ضروريا فلانه لو اريد بالعلم المتجدد المعنى الذي ذكره المحشي فعلى تقدير ارادة البعدية الذاتية في هذا القول يكون مورد القسمة حصوليا مطلقا فلا حاجة الى تخصيص المقسم مرتين بل يكفي التخصيص بالمتجدد فقط واما على تقدير ارادة البعدية الزمانية فيصير مصداق معنى المتجدد المذكور الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرتين فان في اللفظ تخصيصا واحدا هو المتجدد نعم يلزم التخصيص مرتين من حيث المعنى والتخصيص الذي يحترز عنه المحشي تخصيص مرتين لفظا فلا مشاحة ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الخيرابادي من ان عدم الضرورة للتخصيص ممنوع فانا لو قيدنا المتجدد بالوقوع في كلام المصنف لان تفسير المتجدد بالحادث شايع عندهم بل المتجدد اعم من الحادث لاطلاق المتجدد على العدم دون الحادث لان الحادث من اقسام الموجود وبهذا افاد خاتم المجددين شيخنا في تعليقاته والوجه الثاني ما بينه المحشي بقوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى لا يخفى على المتامل ان هذا الدليل لفظي والدليل الاول معنوي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد وحاصل هذا الدليل ان قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه اي علم المعاني الذي يبحث فيه عن خواص التراكيب ان توصيف المعارف للتوضيح واوصاف المعارف مساوية لها لا مخصصة لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصاف النكرات مخصصة لها فلو كان المراد من المتجدد مع كونه معرفة الحادث لكان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ اعم من موصوفها اذ الحادث ليس شاملا للقديم والذي لا يكفي فيه الخ شامل للقديم ايضا فيوجد الصفة في الحصولي القديم دون الموصوف ويوجد الموصوف في الحضوري الحادث دون الصفة فيتحققان في الحصولي الحادث فلا يكون المساوات بين الصفة والموصوف وهذا من الممتنعات على انه يلزم على هذا كون الصفة للمعرفة مخصصة للموصوف لان العلم المتجدد اذا فسر بالعلم الحادث فيصير شاملا للحضوري ايضا وصفته اعني قوله الذي لا يكفي الخ مختصة بالعلم الحصولي فقط فيكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ مخصصة لموصوفها اعني المتجدد وهذا خلاف المقرر في مقره من ان اوصاف المعارف تكون مساوية للمعارف لا مخصصة لها وبالجملة لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لهذه القباحة بل يراد بالمتجدد ما عنى به المحشي فلو اريد في قوله البعدية الذاتية فيتحقق المساوات بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه الخ والموصوف اعني قوله العلم المتجدد بالكلية اذ مصداق العلم المتجدد ح هو الحصولي وهذا هو مصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ وما قال بعض الاساتذة المحققين من انا اذا كان المراد بالمتجدد الحصولي المطلق بارادة البعدية الذاتية فيكون مفاد المتجدد والذي لا يكفي واحدا فلم اطال المصنف العبارة ولم يكتف على قوله الذي لا يكفي الخ مخدوش بان ايراد الصفات للتوضيح كثير الوقوع في كلامهم وههنا كذلك ليس في المتن كمال الايجاز حتى يضر التوضيح ولو اريد فيه البعدية الزمانية فيكون في تحقق المساوات كلفة اذ يكون مصداق الموصوف اعني العلم المتجدد الحصولي الحادث ومصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ الحصولي المطلق فليس المساوات فترفع هذه الكلفة بان المراد من المساوات الصدق الكلي من جانب الصفة كما قرره فتذكر ما ذكره المحشي من المساوات عدم خصوص الصفة من الموصوف والتساوي ذكر تمثيلا فعلى تقدير عموم الصفة من الموصوف لم يحصل هذا النحو من المساوات لا يقال ان لفظ المتجدد ههنا صفة للعلم المعرف باللام مع ان المتجدد مخصص له فليس للتوضيح لانا نقول الاصل في صفات المعارف ان تكون للتوضيح موضحة لها ولو ترك هذا الاصل لاغراض كما اذا كان الوصف لمجرد الذم مثل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم او لمجرد الثناء والمدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم او للتبيين كما قال جل وعلى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قال المفسرون ان الذين يؤمنون بالغيب للتبيين وهكذا فيما نحن فيه ترك هذا الاصل في المتجدد لغرض لكن المراد قوله توصيف النكرات للتخصيص ان الاصل في اوصاف النكرات وقد يترك الاصل كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ما قال خاتم المحققين شيخنا ان اعتبار التوصيف في المتجدد مقدم على اعتبار التعريف في العلم لكان الصفة صفة نكرة فصارت للتخصيص فان قلت ما يشكل انه كما يجوز ان يترك ذلك الاصل في المتجدد لغرض كذلك يجوز ان يترك ذلك الاصل لغرض ما في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلو اريد بالمتجدد الحادث ويكون الصفة اعم فلا مشاحة فيه قلت ما ترك التوضيح لا يمكن في قوله الذي لا يكفي الخ لان الموصول نص صريح في البيان والتوضيح ولهذا جعلوا من علامات كون من بيانية صحة وقوع الموصول مقام من ثم ينبغي ان يستدل على ان توصيف المعارف للتوضيح بان المعارف وضعت لشيء معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركة والكثيرة فلا يحتاج الى قيد مخصص اذ القيد المخصص لا يكون الا فيما يكون له عموم وشمول الا انه قد يكون ما هو المراد من اللفظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف الى ان يذكر صفة تفيد رفع احتمال الشيء عند المخاطب فيكون هذه الصفة موضحة فالمقصود من توصيف المعارف

انما هو ايضاحها وانكشاف مفهوماتها فاوصاف المعارف في الحقيقة لا تكون الا اوصافا موضحة لا مخصصة للمعارف والمراد من التوضيح ان يحصل
من مجموع الصفة والموصوف وضوح ما لا يكون للموصوف المحض فليس الشرط في الصفة ان يكون في نفسها اوضح من موصوفها والاستدلال
على ان اوصاف النكرات مخصصة لها هو ان النكرات وضعت لشئ غير معين بمعنى ان ظرف ماهيتها عموم وشيوع وابهام واحتمال الشركاء والكثيرة فليس
للنكرات تحصل بالفعل فيكون النكرات في تقليل اشتراكها محتاجة الى صفة تكون مخصصة لتلك النكرات فالغرض من توصيف النكرات انما هو
تحصيلها ورفع اشتراكها وابهامها فيكون اوصاف النكرات في الحقيقة كانها فصول مقسمة لها محصلة اياها محمولة على موصوفاتها فالفصول
المقسمات تكون اخص من موضوعاتها لا محالة لان التخصيص ليس الا التقليل الشركاء في نفس الموضوع والقول الفصل الذي هو مبنى الاستدلالين
المذكورين ما افاده خاتم المحدثين بقوله ومما ينبغي ان يعلم ان الواضع وضع بعض الالفاظ سواء كانت مفردة كاسماء الاشارة ونحوها او مركبة
كالاضافي مثلا لان يستعمل في معين وان احتمل مفهومها العموم والانطباق على كثيرين فان غلام زيد مفهومه غلام له اختصاص بزيد وهذا
المفهوم يصلح الانطباق على كثيرين من غلمانه مع انه لا يجوز استعماله في هذا المعنى الكلي قطعا كما صرحوا به والا لم يكن الاضافة مفيدة
للتعريف ولكان مفاده ومفاد قولنا غلام لزيد واحدا وهو باطل قطعا وكذا الحال في اسماء الاشارة فان الوضع فيهما وان كان عاما لكن
الموضوع له خاص اذا عرفت هذا فاعلم ان التركيب التوصيفي اذا كان الموصوف فيه معرفة موضوع لان يستعمل في صورة المساوات اي
لغرض التوضيح فقط وان كان مفهومه عاما واذا كان نكرة موضوع لان يستعمل في صورة الخصوص اي لغرض التخصيص فقط وان كان مفهومه مساويا
نعم قد يفرض الخاص مساويا والمساوي خاصا اوعاما لغرض خطابي وهذا لا يقدح في اصل الوضع انتهى كلامه الشريف ثم بعد ذلك كله نقول ان
قول السيد المحشي واوصافها مساوية لها في حيز الخفاء لان علماء الاصول قالوا ان صفات الالفاظ العامة مقللة لافراد موصوفاتها وبها
المفرد المحلى باللام ولو وجب التساوي بين الصفة والموصوف لما كانت الصفة مقللة لموصوفها والنحاة قالوا ان الموصوف المعرفة اما اخص من
الصفة او مساو ففهم المحشي منه ان المراد من المساوات والاخصية ما هو بحسب الصدق وليس كذلك بل مرادهم الاخصية والمساوات في التعريف
لا بحسب الصدق قالوا اعرف المعارف المضمر ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم الموصول وذو اللام فهما متساويان والعجب من المحقق عبد الحكيم
من انه فسر قول المحشي واوصافها مساوية لها بقوله اي صادقة معها لان تحصيلان اوصاف المعارف اما ان تكون مساوية لموصوفاتها
او تكون اعم من موصوفاتها مطلقا وهذا دليل على انه ما طالع كلام ائمة النحو قال الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب والموصوف اخص
او مساو ينبغي اولا ان يعرف انه ليس مرادهم بهذا انه ينبغي ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل
مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل
العاقل وهذا الرجل ولقيت الشئ العجيب واما في النكرات فانك تقول رأيت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني
المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح الوصف به منها الا ان يكون الموصوف اخص او اعرف
من صفته او مثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص من الاول من جهة مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطاري
على مدلوليهما الوضعيين متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به يوضع واحد الى ما شاء الله يكان
لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذي اللام كما يجيء فعلى هذا التخصيص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعرفة انتهى وقال العارف الجامي
في الفوائد الضيائية والموصوف اخص او مساو اي الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والمعلومية من الصفة يعني اعرف منها لان المقصود
الاصلي فيجب ان يكون اكمل من الصفة في التعريف او مساويا لها لانه لو لم يكن اكمل منها فلا اقل من ان لا يكون ادون منها والمنقول عن سيبويه و
عليه جمهور النحاة ان اعرفها المضمرات ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم المعرف باللام والموصولات فيهما مساواة ومن ثمه اي من اجل ان الموصوف اخص او مساو
ولم يوصف ذو اللام الا بمثله اي بما في اللام الاخر او الموصول فانه نحو ما فيه اللام لما عرفت بينهما من المساوات في التعريف نحو جاءني الرجل العاقل
والرجل الذي كان عندك امس انتهى وقال الفاضل عبد الحكيم الاهورى والموصوف اخص او مساو في التعريف لا بحسب الصدق فان الحيوان
في قولنا الحيوان الناطق اعم من الصفة مع كونه معرفا باللام انتهى تعليق كيف يكون المساوات بينهما في الصدق فان الصفة قد يكون مساوية لموصوفها
في الصدق التي كما في قولنا الانسان الضاحك فان الضاحك صفة مساوية لموصوفها اعني الانسان في الصدق وتسمى هذه الصفة صفة

كاشفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان الابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي يعني
الصدق الكلي من جانب الصفة كالفصل بل هو اعم منه من وجه لاجتماعهما في الفرس الابيض وافتراق الحيوان عن الابيض في الفرس الاسود وافتراق
الابيض عن الحيوان في الثوب الابيض وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كما في قولنا الحيوان الناطق فان الناطق اخص مطلقا من الحيوان وكما
في قولنا زيد العالم وغاية توجيه كلام المحشي ان يقال ان الموصوف والصفة اذا كانتا معرفتين فالموصوف المعرفة من حيث هو معرفة وكذا
الصفة المعرفة من حيث هي معرفة مستعملان في شيء معين فيحصل المساوات ففي التركيب الذي يكون بين الموصوف والصفة عموم مطلق كالحيوان
الناطق وفي التركيب الذي يكون بينهما عموم من وجه كالحيوان الابيض ليس العموم المطلق ومن وجه الا بين نفس مفهومي الموصوف والصفة
بدون اعتبار التعريف واما اذا لوحظ التعريف في كليهما فليس في الحيوان والناطق عموم مطلق اذ الحيوان المخصوص والناطق المخصوص متحدان
متساويان وكذا ليس في الحيوان والابيض عموم من وجه لان الحيوان المخصوص والابيض المخصوص متحدان متساويان بخلاف ما اذا كانتا
نكرتين فانه ليس هناك دليل على الاتحاد صدقا عليه ثم لا يخفى ان المناظر لا يسكت على هذا التوجيه اذ له ان يقول ان الموصوف والصفة
اذا كانتا مدخولين للام الجنس فالمعهود المعين ليس الا الطبيعة الموصوف والصفة ولا مساواة بينهما فلا يحصل هنا المساواة بين الصفة والموصوف
مع لحاظ التعريف ايضا على ان ما مر من التوجيه لا يفيد المحشي اذ لو فسر التحديد بالحادث يحصل المساواة بالنهج المذكور مع ان المحشي ما رب عنه فتدبر وان
اختلج في صدرك ان صفات المعارف تكون للتوضيح فلا بد من ان يكون الصفات للمعارف مساوية لها لان التوضيح كشف الشيء وهو لا يحصل
بدون التساوي اقول بان التوضيح في اصطلاح اهل العرب النحاة عبارة عن ازالة الاحتمال الحاصل في الموصوفات يعني المعارف فلا يستلزم التوضيح
المساواة بل يجوز حصول التوضيح بالصفة العامة ايضا على ان معنى كون صفات المعارف للتوضيح يجوز ان يكون ان مجموع الصفة والموصوف
موجب للتوضيح لا يحصل هذا التوضيح من الموصوف وحده وهذا النحو من التوضيح يحصل ان كانت الصفة اعم من الموصوف وبالجملة لا يحصل الحق
بالقبول القول المقتضي المحقق ولذا قال بعض المشاهير وظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي انتهى ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النظم
لا تجده من غيري من العلماء الكرام فالحمد لله المفضل المنعام والصلوة على رسوله واصحابه الكرام قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده الخ دفع
دخل مقدر تقرير الدخل ان بعض افراد العلم الحضوري هو العلم الذي تعلق بالصورة العلمية تحقق بعد تحقق الموصوف فلا يكون تعريف الحصولي ؟
مانعا لصدقه على غير المحدود يعني الحضوري فانه تحقق فرد منه بعد تحقق الموصوف وايضا لا يستقيم الحصر الذي ادعاه المحشي بقوله وهو ليس الا العلم الحصولي
وحاصل الدفع ان العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم بالصورة العلمية يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف لكن لما كان البعض الاخر من افراد الحضوري
كعلم الباري تعالى بالممكنات لا يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف بل هو عين الموصوف فلا يصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف فالحصولي ما هو لك فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فثبت مانعية التعريف للحصولي واستقام الحصر فان قلت يحتمل ان
يكون بعض افراد العلم الحضوري نفس ذات الموصوف لانه صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف بل بعده ولو بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الصفة لا تخلو اما ان تكون منضمة الى الموصوف او تكون منتزعة عنه والظاهر ان المنضم والمنتزع بعد المنضم اليه والمنتزع عنه فيكون النتيجة لا شيء من العلم الحضوري
بعين الموصوف فبطل قولكم ان بعض افراده نفس ذات الموصوف ويصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف قلت قد مر في صدر
الحاشية منا الاشارة الى جواب هذا القول وتوضيحه ان مرادنا من قولنا بعض افراد العلم الحضوري نفس الموصوف ان مصداقهما واحد وحاصل تفسير
المحشي انه علم تحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق الموصوف ولا شبهة في ان هذا التفسير لا يصدق على الحضوري لان مصداق بعض افراده عين
مصداق الموصوف كعلم النفس بنفسها فلا يصدق هذا التفسير عليه فثبت قولنا المذكور وما ذكرتم من القياس على الشكل الاول وهو ان العلم الحضوري
صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف فقضيته ان اريد ان العلم الحضوري مصداق الصفة ولا شيء من مصداق الصفة بنفس مصداق الموصوف
فالصغرى في حيز التسليم والكبرى في حيز المنع اذ مصداق العلم الحضوري قد يكون نفس مصداق الموصوف العالم وان عني ان مفهوم العلم
الحضوري سواء كان بمعنى المصدر يا انتزاعيا او بمعنى الحاضر عند المدرك صفة ولا شيء من هذه الصفة بعين الموصوف فمسلم صغرى القياس
وكبراه الا ان القياس بعد الاجتماع ينتج ان لا شيء من مفهوم العلم الحضوري بعين الموصوف وهذه النتيجة صادقة الا انها لا تناقض قولنا مصداق
العلم الحضوري قد يكون بعين مصداق الموصوف اذ من شرائط صحة التناقض اتحاد الموضوع وهو لم يوجد لان موضوع هذا القول مصداق العلم

ط ای المولوی رفیع الدین الدهلوی منه ١٢ لح

الحضوري موضوع النتيجة المسطورة مفهوم العلم الحضوري فلا يتحقق التناقض فلا يبطل القول المذكور كذا اورد الفاضل الرامفوري ثم اتمم هنا الدليل
على كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف وهو ان الصورة العلمية لما كانت علما حصوليا فلا شبهة في تحققها بعد تحقق العالم لان العالم محلها
وعلم الصورة العلمية لا يتحقق بدون الصورة العلمية فيكون علم الصورة العلمية المتحد معها بعد العالم قطعا فيصدق على علم الصورة العلمية انه يتحقق بعد تحقق
الموصوف اي العالم وقال بعض الاعلام ان المراد بالموصوف يحتمل ان يكون ههنا المعلوم وهو الصورة العلمية والعلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه
متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة العلمية وفيه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري واحد لا تغاير بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما سيجي فكيف يتقدم
العلم عن المعلوم وما اورد ههنا بانا سلمنا ان مطلق الحضوري خارج عما هو المراد من العلم المتجدد الا انه يصدق على علم الصورة العلمية اذ كل فرد من هذا العلم تحقق
بعد تحقق الموصوف اي العالم مع ان هذا العلم ليس بحصولي فلا يكون تعريف العلم المتجدد مانعا وايضا لا يستقيم الحصر المستفاد من قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي فمنشأ الاشكال قهقري واجيب عن هذا الايراد بوجوه الوجه الاول ما افاده القاضي السنديلي من ان المراد بالفرد في تفسير المتجدد هو الفرد النوعي و
ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي بل انما له فرد شخصي بخلاف الحصولي فان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق فلا يصدق ما هو المراد من المتجدد على علم الصورة
العلمية وفيه قدح بوجوه الاول ان الظاهر المتبادر من لفظ كل فرد ليس الا الفرد الشخصي لا النوعي فغاية الفرد النوعي مع عدم القرينة عليه مما لا يخفى وهنه
واجيب عنه بانا لا نسلم ان المتبادر منه هو الفرد الشخصي ولو سلم فنقول ان القرينة تكون باعثة على صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى غيره وهو كون التعريف جامعا
ومانعا حين الصرف والثاني ما قال المحقق البهاري من ان هذا الجواب مبني على ان يكون علم الصورة العلمية كليا يكون له افراد شخصية وليس كذلك بل هو افراد
جزئيات متعددة وفيه ان جواب القاضي المجيب لعله على سبيل التنزل والتسليم لا على التحقيق وحاصل جوابه انا لا نسلم ان علم الصورة العلمية كلي له افراد ولو
سلمناه فلا نسلم ان له افرادا نوعية بل له افراد شخصية والثالث ان ارادة الفرد النوعي من الفرد توجب ان يكون لكل واحد من قسمي الحصولي اعني التصور
والتصديق افراد نوعية واللازم باطل لانا نعلم ضرورة انه ليس لهما افراد نوعية بل لهما افراد شخصية فالملزوم وهو ارادة الفرد النوعي مثله باطل ولانه لما وجب
صدق المقسم على الاقسام فما هو مراد من المقسم وجب صدقه على الاقسام فيكون للاقسام افراد نوعية وما قال بعض الفضلاء من ان هذا المقام ليس مقام التعريف
بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم بين العلوم بالوصف المختص به كما يقال الحيوان الذي هو منقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم صدق
هذا التفسير على التصور والتصديق لا يضر في المطلوب بل يضر الصدق اذ لو صدق لا يتأتى التقسيم من بين العلوم انتهى بجمله مدفوع بما افاده ملك العلماء ودام
فيضه بانا لا نسلم عدم الضرر لانه انما يتحقق الحصولي في ضمن هذين القسمين فاذا لم يصدق هذا التفسير على التصور والتصديق لم يوجد في الحصولي ايضا فتم
حق التدبر والرابع ان ما قلتم من كون التصور والتصديق افرادا نوعية للعلم الحصولي مم وبمجرد الدعوى لا يسمع لابد لاثباته من دليل لم لا يجوز ان يكونا
صنفين للعلم الحصولي والخامس انا لا نسلم انه ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي لان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية
افراد نوعية لعلم الصورة العلمية وفيه ان الصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية صورة شخصية قائمة في الذهن فكذا العلم المتعلق بها فانه يساويها لما
ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا فاذا كان للصورة العلمية افراد نوعية يكون لعلمها بالطريق الاولى فما قلتم من ان للصورة العلمية افرادا نوعية و
علمها ليست وقيل ان العلم الحضوري علم الصورة العلمية الشخصية وليس لها افراد نوعية انما الافراد النوعية لمطلق الصورة العلمية وعلمها ليس بحضوري فتدبر وطالما
ما اورده الفاضل اللكهنوي في شرحه بقوله فيه انه ان اراد ليس له فرد كلي مطلقا فمم اذ للافراد كليات ايضا كالعلم بالصورة الانسانية والفرسية وغيرها وان اراد ليس
له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا لهذا الكلي ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده ولا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي
لافراده لانه محمول على المقولات المتباينة والمحمول على المقولات المتباينة لا يكون جنسا لشيء منها والا لم يكن المقولة مقولة بل هي فلا يكون تحته انواع
حقيقية فلا يصدق على مطلق الحصولي بانه علم كذلك انتهى والوجه الثاني ما اورده القاضي السنديلي ايضا من ان المراد من البعدية المذكورة
في تفسير المتجدد بعدية تكون بحسب اقتضاء نفس ذات ذلك الفرد في اصل التعقل بغير تحقق كل فرد من العلم بنفس ذاته وطبعا مان يتحقق بعد تحقق الموصوف
ولا يكون للغير دخل في هذا الاقتضاء والبعدية عن الموصوف في علم الصورة العلمية ليست باقتضاء نفس ذات هذا العلم بل باعتبار ان الصورة العلمية
علم حصولي متحقق بعد تحقق الموصوف والعالم فيكون علمها ايضا متحققا بعد تحقق الموصوف بالطريق الاولى فلا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية
وفيه ما قال المحقق البهاري من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما اصلا فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء
البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علمها الحضوري ايضا فكما ان الصورة العلمية مقتضية للبعدية عن الموصوف

بحسب الذات لا بالنظر الى الغير كذلك علمها يكون مقتضيا لها ايضا بحسب الطبيعة والذات ويرد عليه بوجوه الاول ما اورده الفاضل الكيفنوي من ان التحقيق ان العلوم في العلم الحضوري متشخص لكنها جزئيات طبيعة كلية العارضة للعلم فيجوز ان يكون طبيعة المعروض اعني كون العلوم صورة حاصلة مقتضية للبعدية دون طبيعة العارض اعني كونه مبدأ الانكشاف الحضوري الا ترى ان طبيعة الانسان تقتضي الضحك بالقوة وطبيعة الماشي العارضة لها لا تقتضيه مع ان شخصهما متحد في بعض المواضع وان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون العلم المتعلق بها مع اتحادهما وزيف بانه لا وجه له فانه لا يتجه ان ذلك الشخص معروض الحصولي ومعروض الحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذلك والا فان اقتضى من حيث انه حصولي تقتضي ايضا من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقا انتهى والثاني ان قول المحقق البهاري فلما لا مداخلة لوصف الحصولية الخ مم اذ المداخلة في تاخر الصورة العلمية عن العالم انما هي لوصف الحصولية لان الحصول يلازمه التاخر اذ هو وصف انضمامي يجب تاخر موصوفه عن العالم الموصوف والثالث انا سلمنا انه لا دخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لكنا نقول ان طبيعة الصورة تقتضي لان تكون بعد تحقق الموصوف لان الصورة ليست الا مما اخوذا عن الاشياء التي تكون غائبة عن المدرك منطبعا في المدرك ولا ريب ان الانطباع لا يكون بدون ما انطبع فيه فيكون المنطبع بعد ما انطبع فيه ويؤيدك على هذا ما قالوا ان الصورة الحاصلة عرض وهو حال في الذهن والحال العرضي لا يكون الا متاخرا عن المحل وعلم الصورة العلمية عين الصورة العلمية فتاخر الصورة العلمية عن العالم عين تاخرها عن العالم وهذا هو المراد من قول المجيب ان البعدية بالنظر الى ان الصورة علم حضوري وليس غرض المجيب ان لوصف الحصولية دخلا في البعدية في الصورة العلمية بل مقصوده ان لخصوص المعلوم دخلا في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية واذا ثبت ان طبيعة الصورة تقتضي البعدية فما عرض لبعض الاكابر من ان الاقتضاء الحضوري نفسه البعدية يجوز ان يكون الاقتضاء بامر آخر وهو الموصوف فان الموصوف بحسب صورته يقتضي ان يكون علمه بعده مدفوع والرابع ان للصورة العلمية اعتبارين احدهما كونها مبدأ لانكشاف نفسها والآخر كونها مبدأ لانكشاف معلومها فباعتبار الاول غير متاخرة وانما يتاخر باعتبار الثاني فقط ولا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات كذا قال الفاضل الرامفوري وفيه ما اورده ملك العلماء ادام الله فيضه من انه لا تغاير بين مصداق العلم والمعلوم في الحضوري فالصورة العلمية من حيث انها مبدأ لانكشاف معلومها علم حضوري وهو علم حضوري فلا يوجد التغاير في الاعتبار حتى يتغاير الاحكام والله اعلم بمراد عباده والوجه الثالث ما اورده المحقق البهاري من ان المراد بالعلم الواقع في تفسير المتجدد هو العلم الكلي وعلوم الصور العلمية الخاصة الحاصلة في الذهن وان كان يصدق على كل منها انه تحقق بعد تحقق الموصوف الا انه ليس واحد منها امرا كليا للافراد بل كل منها فرد شخصي خاص من العلم الحضوري فظاهر انه لا يكون للفرد الشخصي فرد شخصي حتى يصدق على كل من تلك العلوم انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فهذا العلم خارج عن ارادة الكلي من العلم كيف فان الصور العلمية الخاصة كلها جزئيات متعددة فعلمها الذي اتحد معها يكون كذلك فيكون كل علم جزئيا شخصيا لا كليا فاستقام ان لا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية واما العلم الذي تعلق بمفهوم الصورة العلمية الصادق على هذه الصورة العلمية وتلك الصورة العلمية فكذا فليس الا حصوليا اذ المفهوم الكلي للصورة العلمية ليس من الصفات الانضمامية للنفس حتى يكون علمه حضوريا فيرد عليه ايراد ان احدهما ما اورده بحر العلوم من ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا لان العلم ما هو منشأ الانكشاف وهو صورة شخصية قائمة بمحل شخصي وهو النفس اذ كان العلوم جزئيا مجردا او كليا او حسيا اذ كان المعلوم جزئيا ماديا فان قلت ان الامر المشترك بين الصور الخاصة كلي وهو المراد بكون الحصولي كليا قلت ان علم الصورة حضوري في الحضوري العلم والمعلوم متحدان فكما يكون القدر المشترك بين الصور التي هي علوم حصولية كليا كذلك يكون الامر المشترك بين العلوم الحضورية اي علوم تلك الصور امرا كليا فما الفارق بين الصور وعلومها فان قلت الفارق ان الامر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين العلوم الحصولية كلي عرضي لانه يصدق على الحقائق المختلفة والكلي اذا صدق على المقولات المتباينة يكون عرضيا لا ذاتيا والقدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي ذاتي فثبت الفرق قلت ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي عرضي ايضا كما ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية كلي عرضي لان العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة وهي من العلوم ان كان جوهرا ففي جوهر وان كان عرضا ففي عرض وان كان كيفا ففي كيف فيكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا صادقا على المقولات المتباينة فلا يكون الا كليا عرضيا لا ذاتيا فاين الفرق على ان العلوم الحضورية المتعلقة بالصور العلمية بعينها صادقة بعينها على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري فالاكان القدر المشترك في احدهما ذاتيا وعرضيا يكون القدر المشترك في الآخر ايضا كذلك فما الفرق فتدبر فان قلت ان العلم الحصولي ليس بصفة

له اي المولوي علاء الدين ١٢ منه
٢ه اي المولوي محمد اشرف ١٢ منه
٣ه اي المولوي محمد علي السنديلي ١٢ منه
٤ه اي المولوي رستم علي ١٢ منه
٥ه اي مولانا ولي الله ١٢ منه
٦ه اي مولانا غلام يحيى ١٢ منه
٧ه اي مولانا عبد العلي ١٢ منه

الوجه الثالث

العلمية حتى يرد هذا الايراد بل العلم الحصولي ليس الا الحالة الادراكية على ما هو التحقيق والصورة العلمية انما كانت منشاء الانكشاف بواسطتها معنى انها بالحالة
خلطا بالعلية اتحادا كما تقرر في محله وهذه الحالة تنقسم الى قسميها اعني التصور والتصديق ولست شاكا في كون هذه الحالة حقيقة كلية من مقولة الكيف
بلا شبهة وفي حيزها انواع وافراد شتى وهذه الحالة صفة تقوم بالنفس تقتضي البعدية عن النفس بنفسها انما قلت ذلك لئلا يرد الايراد بعلم هذه الحالة الادراكية
الذي هو علم حضوري ويصدق عليه حد الحصولي ولا يندفع هذا الايراد بالجواب المذكور من المحقق البهاري اذ هذا العلم متحد مع معلومه اعني الحالة التي
هي كلية بناء على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيكون العلم ايضا حقيقة كلية فكان العلم المتعلق بهذه الحالة ايضا علما كليا العلم الا ان
يقال ان هذه الحالة علم حصولي والعلم المتعلق بها ايضا يكون علما حصوليا كليا بلا شبهة اذ لا حضور للكليات عند المدرك بل انما الحضور لافرادها
وتعلمي كيف يطمئن قلبي العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة ليس الا الحالة التي هي منشاء الانكشاف وهي الحالة الادراكية الخاصة القائمة بالنفس
لا مفهوم الحالة الذي هو كلي فكيف يحتج على كلية العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة فتدبر وثانيهما ما اورده الفاضل الكبير من ان المعلم ان المجيب
ما عنى بقوله وعلم الصورة العلمية ليس امرا كليا ان عنى ان العلم الخاص المتعلق بالصورة العلمية المعينة الخاصة ليس امرا كليا فهو في حيز التسليم ولكن
لا ايراد به وليس هذا مادة النقض وان عنى به ان الامر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الخاصة ليس بكلي فهذا في حيز البطلان اذ
الامر المشترك هو المفهوم الكلي الذي للافراد وهي علوم متعلقة بالصور العلمية الخاصة كعلم زيد لصورة علمية لعمرو حاصلة في زيد ولصورة علمية لبكر
حاصلة فيه ولخالد وللارض وسماء وغير ذلك من الجزئيات الغير المتناهية ويصدق على هذا المفهوم تفسير المتجدد اعني تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فمادة
النقض هذا المفهوم واجاب عن هذا شمس الضحى بان العلم الكلي المتعلق بالصورة العلمية الذي افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة
خاصة اعني القدر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الشخصية علم حصولي لا حضوري لما تبين في موضعه ان لا حضور للكليات
وانما الحضور لاشخاصها وبالجملة تحقق القدر المشترك في تلك العلوم من حيث كونه علما حضوريا ممنوع واما من حيث كونه حصوليا فمسلم فاستبان
انه لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضوري الشخصي المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ولا اظنك شاكا في ان هذا النقض مندفع بارادة
الكلي من المتجدد انتهى فتدبر والوجه الرابع ان البعدية التي اعتبرت في العلم الحصولي ليست الا البعدية بحسب العالم لان المراد من الموصوف العالم وفي
علم الصورة العلمية بعدية بحسب المعلوم فهذا العلم خارج عن تفسير المتجدد وقيل ان المراد بالبعدية بحسب العالم اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة فلما كانت
الصورة العلمية علما حصوليا تحققا بعد تحقق الموصوف فعلمها الذي اتحد معها يكون متحققا بعد تحقق الموصوف اي العالم قطعا فلا يكون هذا العلم
خارجا عن تفسير المتجدد وليس البعدية في علم الصورة العلمية عن المعلوم لانه حضوري والعلم والمعلوم في الحضوري متحدان والبعدية تقتضي الاثنينية فتدبر
والوجه الخامس ما افاده احسن المحققين رح وتوضيحه ان الصورة العلمية من صفات النفس وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فبالنظر
الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان العلم المتعلق بهذه الصورة حضوري والعلم الحضوري خارج عن المقسم لان المقسم هو الحصولي آه اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلما اورده بعض الافاضل
رح من ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظري فما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم المذكور حضوري خارج عن المقسم وقيل انه لا يلزم ما افاده بحوله
انه لم يثبت التعيين ان اراد انه لم يقم دليل على التعيين ولم يتعين في كلام المجيب فمسلم لكنه ليس بمضر وان اراد انه لم يتعين ولم يثبت في كلام المصنف فممنوع لانه
قد اقام المصنف دليلا على كون المقسم حصوليا بقوله والا لم يختلط العلم الخ فاذا ثبت كون المقسم حصوليا بما بينه يعرف بالشهرة خروج علم الصورة العلمية عن
حد الحصولي لعدم كونه حصوليا وثانيها انه لو كان خروج علم الصورة العلمية بالشهرة فقول المحشي حكم كل فرد يستدرك بهذا اخراج العلم الحضوري المطلق عن المقسم وقد
قد تقرر خروجه بالشهرة وايضا لا حاجة الى قوله فالعلم الحضوري الخ لانه متفرع على قوله كل فرد والشجرة تبنى عن الثمرة وثالثها انه لا يصدق تفسير العلم
المتجدد على علم الصورة العلمية وقد خرج بالشهرة كما هو ملخص الجواب ليتبين مدخل في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لان الحضور في علم الصورة العلمية
لكونه حضوريا كاف فيلزم ان يصدق الموصوف اعني العلم المتجدد على علم الصورة العلمية ولا يصدق عليه الصفة اعني الذي الخ فيكون الصفة اخص من اعني
والموصوف اعم والجلي المحشي المحقق يدعي المساواة بينهما فهذا الجواب توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فتدبر فان هذا من سوانح الوقت والوجه السادس
ان قولنا كل حصولي يكون متحققا بعد تحقق الموصوف صادق وليس عكسه الكلي اعني كلما يتحقق بعد تحقق الموصوف يكون حصوليا بصادق بل هو
كاذب فلا يلزم من كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف ان يكون علما حصوليا وكيف لا والكلام في فساد التعريف ولا بد للتعريف من ان
يكون جامعا ومانعا وهذا التفسير ليس كذلك فتدبر والوجه السابع ما اورده شرف الله الماجد رح وتوضيحه ان المراد من قول المحشي ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق

الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فى ذلك العلم يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف العالم وهو ليس الا العلم الحصولى المارسى لان نحو الانكشاف فيه هو
الحصول والارتسام وهو ملزوم التاخر وعلم الصورة العلمية نحو الانكشاف فيه ليس الا الحضور وهو لا يقتضى البعدية والتاخر عن الموصوف اذ لو كان البعدية
بحسب اقتضاء نحو الحضور لكان كل فرد من العلم الحضورى متحققا بعد تحقق موصوفه وليس الامر كذلك فالتاخر والبعدية ليس فى علم الصورة العلمية الا من جهة
خصوصية هذا الفرد لا باقتضاء نحو الانكشاف فخرج علم الصورة العلمية عن تفسير المتجدد وقيل ان الحصول لا يستلزم التاخر والبعدية الزمانية اذ الحصول يوجد
فى الحصولى القديم دون البعدية الزمانية فلو اريد البعدية الزمانية فلا يكون لهذا الجواب سبيل ولو خص الحصول بان يقال ان الحصول فى الحصولى الحادث
يستلزم البعدية الزمانية فاقول ان الحضور فى علم الصورة العلمية الخاصة ايضا يستلزم التاخر الزمانى والبعدية الزمانية فيصدق هذا التعريف على هذا العلم
ايضا فيلزم الفرار على ما منه الفرار ويمكن ان يقال ان هذا الجواب مبنى على البعدية الذاتية فلا يضر عدم صحته على تقدير ارادة البعدية الزمانية والوجه الثالث
ان الحصولى والحضورى نوعان متباينان من العلم فالمراد بالبعدية فى تفسير العلم المتجدد انه يقتضى نوع ذلك الفرد للبعدية ونوع علم الصورة العلمية يعنى الحضورى
لا يقتضى البعدية فلا يصدق التفسير على هذا العلم وفيه تامل لان الحضورى ليس نوعا بل عرض عام فان العلوم التى هى افراد الحضورى مختلفة الحقائق فان علم
الواجب بعينه وعلم النفس نفسها وعلم الصفات عينها فلا يكون الحضورى نوعا واحدا الا لما اختلفت افراده فى الحقيقة والوجه التاسع ما افاده خاتم المحققين
رح من ان المراد من العلم فى حد العلم المتجدد القسم الاولى من العلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن ليس من القسم
الاولى للعلم بل هو قسم من اقسام الحضورى الذى هو قسم اولى من العلم فيكون علم العلم قسما ثانويا فلا يصدق عليه تفسير المتجدد فلا يكون حد الحصولى غير مانع ويصح
الحصر فان قلت ما حال علم مفهوم الصورة العلمية هل هو حصولى ام حضورى قلت هو حصولى بلا ريب كما مر منا بيانه منه وستسمع التفصيل هو ان الصورة
العلمية مصداقا ومفهوما اما المفهوم فهو الصورة المنتقشة المعروضة الملحوظة بالعوارض الذهنية واما المصداق فهو الصورة القائمة بالذهن التى يصدق
عليها هذا المفهوم فالعلم الذى تعلق بمصداق الصورة العلمية ليس الا حضوريا لكون مصداق الصورة العلمية من الصفات الانضمامية للنفس واما العلم
الذى تعلق بذلك المفهوم فلما كان ذلك المفهوم امرا اعتباريا وليس صفة انضمامية للنفس فيكون علمه حصوليا لا حضوريا فتذكر فانه ينفعك فى
كثير من المواضع وهذا القدر يكفى لطالب المرام والبحث طويل لا يسعه المقام قوله كالعلم المتعلق الخ اورده بكاف التمثيل اشارة الى ان كل علم يتعلق بالصفات
الانضمامية النفسانية يكون علما حضوريا لا خصوصية لعلم الصورة العلمية فتدبر قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لم قال المص الذى
لا يكفى فيه مجرد الحضور ولم يقل الذى لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر وحاصل الدفع ان فيه اى فى قول المص الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور اشارة الى
ان المدرك بالفتح اى المعلوم فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا ولكن لا يكفى حضوره للانكشاف بل يحتاج الى الحصول وهذه الاشارة لا تتحقق لو قيل
ما لا يكون فيه الحضور فانه يقتضى سلب الحضور بالكلية ووجه الاشارة ان الشيخ عبد القاهر قد صرح بان الاصل ان النفى اذا ورد على كلام فيه قيد يرجع الى
قيد فيه وههنا النفى لما ورد على يكفى فيه مجرد الحضور فيرجع الى الكفاية لا الى مطلق الحضور وعدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون حضور المدرك
راسا او يكون الحضور فيه لكنه لا يكفى وعلى كلا التقديرين يصدق على الحصولى انه لا يكفى فيه مجرد الحضور ونظيره قولنا ما جاءنى زيد راكبا فان الظاهر منه
نفى مجئ زيد بصفة الركوب لا مطلق المجئ فهو مسكوت عنه ثم اعلم ان الاصل المذكور قد يترك لغرض كما فى قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
فان المقصود ههنا نفى المقيد اى كل اصل الربوا والقيد اى الاضعاف كليهما لا نفى القيد اى الاضعاف فقط حتى يبقى اصل الربوا جائزا غير منهى
عنه وهذا هو لعله لهذه الدقيقة قال المحشى المحقق فيه اشارة ولم يقل فيه دلالة ولك ان تبين وجه الاشارة بعبارة اخرى وهو ان قول المص لا يكفى فيه
مجرد الحضور فى قوة السالبة اعنى مجرد الحضور ليس بكاف فيه والسالبة تصدق مع وجود الموضوع اى الحضور وتسلب المحمول اعنى الكفاية عنه
وبدون وجود الموضوع ايضا بان لا يكون الحضور اصلا فان قلت اذا كان العلم الحصولى ما لا يكفى فيه مجرد الحضور فالحضورى يكون ما يكفى فيه
مجرد الحضور وهذا فى قوة الموجبة اى مجرد الحضور فيه كاف والموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع فح لا بد للعلم الحضورى من حضور المعلوم للمدرك
عند المدرك فلا يشتمل العلم الحضورى علم البارى الاجمالى الذى قبل وجود الممكنات لانه هناك لا حضور للمعلومات اصلا مع انه قد تقرر عندهم كما سيجئ
عن قريب انه حضورى قلت للعلم الحضورى معنيان الاول الحاضر عند المدرك وهذا يقتضى حضور المدرك عند المدرك والثانى ما هو مبدأ الانكشاف وهو
فى علم البارى الاجمالى عينه فهو لا يقتضى حضور المدرك بل يتقدم على وجود المدركات فلا مضايقة ولا يذهب عليك ان قوله كالعلم البارى تعالى
مثال العلم المنفى اى ما يكفى فيه مجرد الحضور هذا المحل ليس مقيدا بقوله بنفسه او بغيره فالظاهر ان المراد منه اعم سواء كان بنفسه او بغيره وكيف لا يصح

عه على قول منعم
عه مولانا عبد العزيز الدهلوى ١٢ منه
عه اشارة الى ان الاول من التوجيه
التفريق بين الوجه الثالث والوجه التاسع الفرق فى العبارة ١٢ منه
عه الاطلاق لعلم البارى تعالى فى ... المنفى ١٢

لان علمه الاجمالى للممكنات ليس فيه حضور حتى يقال يكفى فيه مجرد الحضور وان تختلج فى صدرك ان المراد منه العلم بذاته لا بالغير فنقول هذا مما يأباه ظاهر العبارة
والكلام فيه فالمخلص انكار كون علمه الاجمالى حضوريا وحينئذ فيبقى ههنا بحث آخر وهو ان علمه الاجمالى لما ليس بتصور ولا بتصديق اذ هو حضورى
فلا بد من اخراجه عن المقسم والا اختل الحصر فيهما ولا يخرج ذلك العلم عن قوله لا يكفى فيه مجرد الحضور لان هذا القول فى قوة السالبة ويكفى فى صدقها
عدم وجود الموضوع ايضا وليس فى علمه الاجمالى حضور فيدخل علمه الاجمالى فى هذا القول فلا بد من ان يسند اخراج العلم الاجمالى الى التجدد بالمعنى الذى
ذكره المحشى لان العلم الاجمالى له تعالى عينه فهو واحد بسيط ليس له افراد حتى يتحقق فيه ان كل فرد منه يتحقق بعد تحقق الموصوف فعلى هذا يلزم ان
يكون الصفة عامة من الموصوف وهذا خلاف مزعوم المحشى رح كما سبق والمخلص عن هذا البحث اما ان المراد من المساواة الصدق الكلى من جانب الصفة
لا المعنى المشهور وهذا لا ينافى العموم من جانب الصفة كما مر واما ان يقال ان المراد من الذى لا يكفى الخ العلم الذى هو بمعنى الحاضر عند المدرك وعلمه
الاجمالى علم بمعنى مبدأ الانكشاف فلا يكون داخلا فى قوله الذى الخ فتدبر قوله كالبصر مثال للعلوم الذى حضر ولكنه لا يكفى حضوره للانكشاف
بل يحتاج فى الانكشاف الى حصول الصورة فى الذهن وما قال بعض الاعلام من انه مثال للعلم الحصولى الذى فيه الحضور فلا يخلو عن تسامح

قال المحشى فى حاشية الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التى بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور
فى قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب فى قوله

بعد ذلك اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة الخ كما لا يخفى انتهت قوله فيها لا يخفى الخ اعتراض حاصله ان انصراف المطلق الى الفرد الكامل من المسلمات فالمتبادر
من الحضور فى قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرك عند العالم المدرك فيكون معنى قول المحشى ان المدرك فى العلم الحصولى الخ ان المدرك
فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا عند المدرك وورد مثاله بقوله كالمبصر فيه ليس الحضور عند المدرك انما الحضور عند الحاسة وهى غير مدركة فان الادراك
من شان الجوهر المجرد المستقل بنفسه فالمثال غير مطابق للممثل له قوله فيها وغيره من المحسوسات كالمسموع والمشموم والمذوق والملموس فان حضور كل
منها عند الحاسة الغير المدركة لا عند النفس المدركة قوله فيها فالمراد بالحضور الخ جواب عن الاعتراض والفاء للتعقيب بحسب الذكر لا للتفريع كما فهم
بعض العلماء رح لانه لو كانت للتفريع فارادة المطلق لا يكون متفرعا الا على عدم ارادة احدهما على الخصوص وكليهما معا ولا يكون متفرعا على ما ذكر ههنا الخ
الفاء وتوضيحه ان المتبادر من الحضور فى قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وان كان هو الحضور عند المدرك لانه فرد كامل لكن المراد ههنا مطلق الحضور
على طريق اخذ موضوع المهملة القضية لانه اعم من ان يكون حضورا عند المدرك او عند الحاسة التى هى آلة للمدرك اذ لو كان المراد من الحضور فى ذلك
القول الحضور عند المدرك فقط فهو خلاف الواقع لان الحضور عند المدرك يكفى للانكشاف فكيف يصح قوله لا يكفى وان اريد الحضور عند الحاسة
فقط فلا يصح تمثيل المنفى اعنى قوله يكفى فيه مجرد الحضور بعلم البارى تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانها مبرأة عن الحاسة فكيف يتفوه بانه يكفى الحضور
فيها عند الحاسة فلا بد من ان يصرف عن المتبادر ويراد مطلق الحضور فيصح نفى كفاية الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحاسة
ويصح تمثيل المنفى باعتبار فرد آخر من المطلق وهو الحضور عند المدرك لان البصر وان لم يوجد فيه الحضور عند المدرك لكن وجد فيه الحضور عند الحاسة فمطلق الحضور
موجود فيه ايضا باعتبار فرد لا يجب لتحقق المطلق تحقق جميع افراده بل يكفى لتحققه تحقق بعض الافراد لان مطلق الشئ كمطلق الحضور يتحقق بتحقق فرد
ما وينتفى بانتفاء فرد ما فينطبق المثال على الممثل له وهو المطلوب وما افاده بعض الاعلام من ان فى التعريف يراد المعنى المتباد والمتبادر انما هو الحضور
عند المدرك انتهى بلفظه فلما لست حصله فان المعنى المتبادر انما يستوجب خلاف الواقع فعنايته اشد مما عاد فى التعريفات يراد المعانى المتبادرة اذا لم
تستوجب خطرا والا فلا فتدبر فان قلت انه لما بطل ارادة الحضور عند المدرك فقط وارادة الحضور عند الحاسة فقط فلا يلزم من بطلان هذين الاحتمالين
المصير الى مطلق الحضور لجواز ان يكون المراد بالحضور الحضور عندهما معا قلت لو اريد الحضور عندهما معا لا يخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل له
ومفهوم خلاف الواقع فلا يصح ان يراد حمل الخ عنايته كلا الحضورين معا لتجويز صرف لا وجود له فى بقعة الوجود فان النفس مع صفاتها الانضمامية حاضرة
عند المدرك ليس لها حضور عند الحاسة اصلا والمبصرات حاضرة عند الحاسة لا وجود لحضورها عند المدرك اصلا فلا يوجد الحضوران معا فى مادة من
المواد ويرد ههنا اذ فهم ما سبق ان حضور المبصر عند الحاسة ولا يكفى للانكشاف فنقول الخيال الا ان يراد بالحاسة القوة الحاسة كالحس المشترك او يراد
بها هو والاجسام فعلى الاول لا نسلم ان الحضور عند القوى كحاسة لا يكفى للانكشاف لان الجزئيات المادية ترتسم صورها فى الآلات والقوى ومن الناس اى لذا
اولوا تعريف العلم بحصول صورة الشئ فى العقل الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فان صور الجزئيات المادية لا تحصل فى العقل بل تحصل فى الحس فلو كان

عند تحقق ذا حضر المبصر عند القوة الحاسة يكفي هذا الحضور للانكشاف وعلى الثاني فيسلم ان الحضور عند هذه الاجرام غير كاف للانكشاف الا ان هذا الحضور ليس حضور
المدرك بالذات بل انما الحضور للمدرك بالعرض ولا كلام فيه وههنا احتمالان آخران الاول ان يراد بالحضور الحضور المطلق وهو تحقيق تحقق فرد منتفي بانتفاء
جميع الافراد على ما هو المشهور فان قلت فعلى هذا يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور في قوة السالبة الكلية فيكون معناه ان شيئا من الحضور كان سواء كان
بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة وسواء كان حضور المدرك بالذات او حضور المدرك بالعرض فهو لا يكون كافيا في العلم الحصولي فلا يكفيه
ان حضور المدرك بالذات عند المدرك في العلم الحصولي كاف كيف لا وقد عرفوا مطلق العلم الشامل لجميع اقسامه حتى الحصولي القديم والحادث كليهما
بالحاضر عند المدرك قال الحسن المحقق في شرح سلم العلوم هذا التعريف يشمل جميع انحاء العلوم من الحضوري والحصولي كعلم الواجب والممكن [illegible]
فيه واتحد قلت ندفعه بوجهين الاول انا نسلم ان الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور يعم الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيراد بالحضور
عند المدرك ههنا الوجود الظلي والمراد بالحاضر عند المدرك في تعريف العلم الموجود بالوجود الاصلي فيكون الحاصل ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور
عند الحاسة والوجود الظلي ولا شبهة في ان الوجود الظلي للشيء لا يكفي للعلم الحصولي ما لم يقترن بالعوارض الذهنية فلا ضير وفيه انه لما كان العلم الحصولي
ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الظلي فيكون الحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فاما ان يراد بالحضور ههنا الحضور عند الحاسة او الوجود الظلي فلا [illegible]
الى ارادة الوجود الاصلي من الحضور لانه لم يرد فكيف يراد ههنا والاول باطل لانا لا نسلم ان الابصار علم حضوري فعلم ان الحضور عند الحاسة ليس بكاف
والثاني ايضا باطل لانه ليس في العلم الحضوري الوجود الظلي للعلوم المدركة حتى يكون كافيا فبالجملة الوجود الظلي والحضور عند الحاسة ليسا بكافيين في العلم
الحضوري فلا يصدق عليه انه يكفي فيه مجرد الحضور بل يصدق عليه انه لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يكون الحضوري مخرجا بهذا القول ويخرج بقوله المتجدد فيكون بعض صفاتها
والموصوف خاصا وهذا خلاف ما صرح به المحشي المحقق من المساواة بينهما اللهم الا ان يراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على ما مر والثاني انه لم لا يجوز
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فالمراد بالحضور عند المدرك الوجود الاصلي فيكون معناه ان العلم الحصولي هو العلم
المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الاصلي بان لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم وهذا المعنى صادق وترد بان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومرتبة العلم هي مرتبة الانكشاف بالعوارض الذهنية وهذه مرتبة الوجود الاصلي للمعلوم فاذا وجد العلم الحصولي فكيف لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم اللهم الا ان
يقال ان المراد بالوجود الاصلي للمعلوم المنفي في قوله لا يكفي تحقق الوجود الاصلي له بالاستقلال اي اذا وجد العلم فيوجد الوجود الاصلي للمعلوم لكن لا بالاستقلال بل
بالتبعية فتدبر والاحتمال الثاني ان المراد من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ليس الحضور عند الحاسة ولا عند المدرك والاعم منهما بل المراد من المعلوم
المعلوم بالعرض والاعم من المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات بل المراد من الحضور الوجود الخارجي كما يفهم من كلام المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي
حيث قال علمها اي النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري موجود في الخارج مترتب الآثار الخارجية عليه المراد من المعلوم المعلوم بالذات وذلك الشيء كما انه يكون موجودا في
الذهن بواسطة الصورة كذلك يكون موجودا في الخارج بنفسه فمعنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي هو العلم الذي لا يكفي فيه الوجود الخارجي
للمعلوم بالذات اعني الشيء من حيث هو هو اعم من ان لا يكون لذلك الشيء وجود في الخارج اصلا كما في المعدومات او كان له وجود في الخارج وهذا اعم ايضا من
ان لا يكون له وجود عند الحاسة كوجود زيد في الروم او كان له وجود في الخارج عند الحاسة ولكن لا يكون هذا الوجود كافيا في الانكشاف كالعلم
في المبصرات فعلى هذا العلم الحضوري ما يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالذات ووجوده في الخارج كما في علم الواجب تعالى بنفسه وبغيره وعلمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها
فان فيها وجود المعلوم بالذات في الخارج كاف للعلم والانكشاف وكما في علم الصورة العلمية فان الصورة العلمية وان حصلت في الذهن الا انها لما قامت فيه ترتب
الآثار الخارجية عليها وان اكتنفت بالعوارض الذهنية فصار وجودها بهذا الوجود الخارجي كما صرح به المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي فعلمها من هذه
الحيثية ليس الا ان الوجود الخارجي للمعلوم بالذات كاف فيه فتدبر [illegible] فيها ولا يلزم [illegible] تقرير الدخل بانه لما اريد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد
الحضور مطلق الحضور اعم من الحضور عند المدرك او عند الحاسة فيلزم ان يراد بالغائب في قوله انما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا ايضا ان يكون الحصول الصورة
فيها مطلق الغائب الاعم من الغائب عن الحاسة والغائب عن المدرك ليتم المقابلة بين الحضور والغيبوبة والا لزم [illegible] لانه غائب عن الحاسة فقط وهو
حاضر عند المدرك كالصورة العلمية لا يصدق عليه انه غائب عنا لعموم الغيبوبة فيلزم ان يكون علمه حصوليا ولا يكون الحضور عند المدرك كافيا في الانكشاف وهذا خلف
بطلان اللازم فبطل الملزوم واورد بعض الفضلاء [illegible] واصلاحه على تقدير تعميم الغائب ايضا عن المدرك والحاسة لا يلزم ان يكون علم الصورة العلمية حصوليا
لان الصورة العلمية وان كانت غائبة عن الحاسة لكن العلم المتعلق بها ليس متجددا [illegible] والحال ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا حصولي فلا يكون علم الصورة

العلمية حصوليا فاجاب عنه الفاضل الرام پوری بان حاصل الدفع المذكور انه لو عمم الغائب وجعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة الاشياء لزم ان يكون العلم
الحضوري لما هو غائب عن الحاسة لا عن المدرك خارجا بقول المص واما العلم المتجدد الى آخره علما حصوليا وهو كما ترى فقال حاصل الدفع انا لا نسلم
تعميم الحضوري في قوله الذي لا يغيب الخ تعميم الغائب في قوله واما العلم الخ فان المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص غير جائز
الاحوال نعم يراد بالغائب على ما اختاره المحقق البهاري مع الغائب عن المدرك لان مناط الحصول انما هو على غيبوبة الاشياء عن المدرك مطلقا سواء كانت غائبة
عن الحاسة كما في علمنا بالكليات او لا تكون غائبة عن الحواس كما في علمنا بزيد حضر عند بصرنا واورد انه لو اراد بالغائب الغائب عن المدرك لم يرد عنه الغائب
عن المدرك والحاسة كليهما واجيب بانه لم يرد بالغائب الغائب عن المدرك والحاسة كليهما لان ارادة الغائب عن المدرك والحاسة كليهما تستلزم ان
يكون العلم بالاشياء الغائبة عن كليهما حصوليا واما العلم بالاشياء الغائبة عن المدرك الحاضرة عند الحاسة فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهو خلاف تصريح
المحشي فانه قائل بان الابصار علم حصولي وقيل ان ارادة الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما لا تستلزم ان لا يكون العلم بما عدا الغائب عن المدرك والحاسة
كليهما حصوليا حتى يلزم خلاف كلام السيد المحشي فافهم ثم لا يذهب عليك ان تخصيص الغائب في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ بالغائب
عن المدرك وجعله عاما مستلزم ان يكون العلوم غائبا عن الحاسة او لا مجردا فلان ما هو حاضر عند الحاسة لا يكون غائبا عن المدرك بل يكون حاضرا عنده
لكن بواسطة الحواس الجواسيس فالاصوب ان يخصص الغائب بالغائب عن الحاسة فقط وان توهم انه يابى عنه قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقيل الغائب عن
حواسنا فارده بان المضاف في كلامه محذوف فمعنى قوله عنا عن حواسنا وان قيل ان الصورة العلمية غائبة عن الحاسة فينبغي ان يكون علمها حصوليا مع ان المص
لم يجعله كك قلت معنى قول المص ان الاشياء الغائبة عن الحاسة الصالحة للحضور عند الحاسة يكون علمها حصوليا والصورة العلمية ليست كك فلا نقض وان
اختلج في صدرك ان المبصرات الحاضرة عند الحاسة ليست بحاضرة عند المدرك فاسناد حضورها عند المدرك على سبيل المجاز فاحضر بان الحواس ليست
الا آلات للنفس وجواسيس لها فالافعال التي صدرت عن الحواس انما اسندت الى النفس حقيقة لا مجازا لان للنفس تعلقا خاصا وارتباطا معينا بالبدن
ولا نعرف كنهه ولكن يعبر عنه بعلاقة التدبير والتصرف كما يكون هذه العلاقة للملك في مدينته ولهذا الارتباط يصح نسبة الافعال التي صدرت عن البدن
الى النفس على سبيل الحقيقة كما يقال قلت وسمعت وشممت فهذه الافعال مع كونها صادرة عن الابدان تنسب حقيقة الى النفس لشدة الارتباط والعلاقة
بين النفس والبدن ولا شبهة في ان هذه النسبة لا تسمى في العرف العام ولا في العرف الخاص مجازا فتدبر بقي ان الدليل على ان علم الصورة العلمية حضوري فقد استدلوا عليه
بوجهين الاول انه لو كان علمها بحصول الصورة فيحصل صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاضرة عندنا فنقول الصورة الحاصلة الاخرى اما ان تكون متحدة في
الماهية مع الصورة السابقة المعلومة او لا تكون متحدة معها بل تكون مماثلة وشبحا لها فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين المستحيل اجتماع الصورتين
المتحدتين في الماهية عند الذات المدركة وليس التمايز بينهما والا لزم بطلان الملزوم مثله وعلى الثاني يرجع الى القول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها وهو
مرجوح كما تقرر في مقامه فلا كلام فيه وسيجيء تفصيل هذا الدليل ان شاء الله الثاني انه لو كان علمها بحصول الصورة تحصلت صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاصلة الخ
فهذه الصورة الاخرى ايضا غائبة عن الحاسة وحاضرة عند المدرك فلا سبيل الى علمها الا بحصول صورة اخرى وهلم جرا فيتسلسل وهذا من مختار
بعض العلماء ولا يذهب عليك ان مدار هذا التسلسل على ان العلم فان ذا العلم صورة الصورة مثلا المحدث امور غير متناهية فلا تسلسل فلا ضير فتدبر قوله
فالابصار الخ اعلم اولا ان اكثر الحكماء اتفقوا على ان القوى والآلات ليست بعالمة وانما العلم حقيقة للنفس وهذه القوى آلات لادراكاتها ثم اختلفوا
في ان العلم الذي يحصل للنفس بسبب الابصار حصولي ام حضوري فالمشاؤون ذهبوا الى ان ما في الابصار ينطبع صور المبصرات في القوة الباصرة فالعلم الحاصل
بالابصار لا يكون الا حصوليا لكونه محتاجا الى الحصول وتبعهم المحشي حيث قال فالابصار الخ متفرعا على ما سبق من ان المبصر حاضر ولكن لا يكفي
بعض العلماء ان الابصار بفتح الهمزة بمعنى المبصرات وهي الجزئيات المادية ولا يذهب عليك ان المبصرات معلومة بالعلم الحصولي وليست بعلوم حصولية
فكيف يقال ان الابصار بمعنى المبصرات علم حصولي بل الابصار مصدر من الافعال والمحشي ذكر السبب واراد المسبب من قبيل المجاز المرسل فالمعنى ان العلم
الحاصل بالابصار حصولي وقد يستدل على ان المدرك النفس لا الآلات بان الادراك صفة مميزة للشيء المعلوم عند العالم عن غيره فيكون من صفات الكمال
فلا بد من ان يكون ما هو متصف بها ايضا مستقلا في الوجود والنفس وجودها لما انها غير قائمة بمادة ولا موضوع والآلات وجودها للغير لانها اعراض مخصوصة
حالة في مواضع مخصوصة فيكون المدرك النفس لا الآلات فتأمل ان الآلات لعدم استقلالها لا تكون مشعرة لذواتها وكمالاتها فلا تشعر بغيرها
قوله كما ذهب اليه الخ اي بان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لا حصولي فهو مرتبط بالنفي بعد النفي في قوله لا بالحضور وقد زعم ان صور المبصرات حاضرة فعلمها كك

حضوريا وقيل ان حضور صورة المبصر انما هو عند الحاسة اي القوة الباصرة وهي ليست بعالمة لعدم تجردها والادراك من شان المجرد ونفي الحضوري انما هو من
حضور المدرك عند المدرك لكيفي للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا قال المحقق ابهاجي لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس بلا
بواسطة تلك الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فيكون علمه حضوريا ولا يخفى ما في هذا الغلط فانه لو كان هذا
الحضور الخارجي الذي للمبصر كافيا للانكشاف فاذا عدم المبصر عن الخارج فينعدم علمنا به لانعدام الحضور الخارجي الذي كان منشأ الانكشاف مع انه ليس كذلك
ولو انتفى المعلوم عن الخارج فعلم ان هذا الحضور ليس بكاف فلا بد من امر آخر للعلم سوى الحضور الخارجي وما هو الا الحصول فثبت المطلوب من كون العلم الحاصل
بالابصار علما حصوليا وقال السيد سند المحققين بالتوضيح انا لا نم انعدام العلم بالمبصر لو كان الحضور الخارجي كافيا للانكشاف وعدم المبصر عن الخارج لان
المحسوس ما دام هو محسوسا حاضر عند النفس والحس فحصل الانكشاف بحسب هذا الحضور الخارجي واذا غاب عن الخارج وعدم عنه يحضر له مثال متحد معه بالذات
متغاير بحسب التشخص من غير الانتقاش والانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم متوسط بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر المجرد العقلي النوراني فوجب
الانكشاف بسبب المناسبة الثابتة بين هذا المثال والمبصر كما هو مذهب صاحب الاشراق ولا يبطل حديث حصول الاشياء بانفسها لان هذا المثال الحاضر
في عالم المثال مماثل للمبصر بحسب الماهية ولا معنى لحصول الاشياء بانفسها الا هذا اقول العبد الضعيف لا يفهمه لان صورة المبصر مادية والا لا حس وعالم المثال
غير مادي كما سيجيئ فلا يكون هذه الصورة الجزئية الحاضرة عند الحس حين غيبوبتها عن المبصر موجودة في ذلك العالم فلا يكون فيه الا الصورة المثالية الغير المادية وهذه
الصورة المحسوسة المبصرة مادية فلا نسلم الاتحاد والعينية بين الصورتين فيبطل حديث حصول الاشياء بانفسها وان كانت الصورة المثالية مشابهة للصورة الشخصية
الحاضرة عند الحاسة في المقادير والذاتية وهما ان تلك الصورة هي هذه الاخرى ان الصورة المثالية لزيد لما لم تكن مادية فليس فيها حيوان ناطق اذ الحيوان جسم نام والنمو
ليس الا من خواص الماديات والصورة المثالية ليست بمادية فليس هناك نمو فلا يتحقق حيوان فاين الاتحاد بين الصورة المثالية والحاضرة عند الحاسة
وقد استدلوا على حصولية العلم الحاصل بالابصار بوجوه منها ما قال بحر العلوم قدس سره من ان وجود المبصر في الخارج غير كاف للانكشاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة لان وجود المبصر قبلها ايضا ثابت وهو بط فلا بد من امر زائد يكون له دخل في الانكشاف وهو الحصول فهي او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
كل تقدير ليس المبصر بنفسه كافيا للانكشاف كما هو شان الحضوري فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حصوليا وفيه انه يجوز ان يكون وجود المبصر كافيا
للانكشاف بشرط المقابلة والمحاذاة لا وجوده في نفسه بدون هذا الشرط وهذا الشرط لا يكون منشأ الانكشاف ولا جزءا له بل مقارنا له كاقتران التحضر
للشخص على المذهب الحق ومنها ما اورده في شرح الاماجد بان الادراك مبني على وجود المدرك عند المدرك لا الحاسة والحضور عند المدرك ليس من قبيل المحاذاة والمقابلة
بل علاقة عقلية وهي علاقة العينية او الوصفية او الظرفية فاذ ليس المبصر عينا للمدرك ولا وصفا فيكون حاصلا فيه مظروفا له فيكون موجودا
فيه وجودا ظليا والحضور للمحسوس عند الحاسة ليس حضورا عند المدرك ولا حضور للحواس عند المدرك لعدم العينية والوصفية ولذا لا يكون علم النفس
بحواسها حضوريا فكيف يكون لما في الحاسة ايضا حضور عند المدرك فالعلم الحاصل بالابصار حصولي ولا يخفى عليك ان حصر الحضور عند المدرك في علاقة العينية
والوصفية والظرفية ليس على ما ينبغي اذ قد يكون الحضور عند المدرك بعلاقة العلية كما بين الباري تعالى ومعلولاته اللهم الا ان يقال انه لا يوجد هذه
العلاقة في حضور المبصر عند الباصر بداهة ثم كما تقدير وتوضيح المقام بحيث يتجلى عنه المرام ان في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الطبيعيين
ومنهم المعلم الاول والثالث واتباعهما وهو ان الابصار بانطباع الصورة وحصولها في الرطوبة الجليدية التي تشبه الجليد في اللون والصفاء التي هي
كالمرآة فاذا قابل المبصر الباصرة فينطبع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية لا بمعنى ان الصورة التي هي عرض تكون منتقلة من المبصر الى الرطوبة الجليدية
بل بمعنى انه يحصل بهذه المقابلة استعداد يفاض به صورة المبصر عن واهب الصور على الرطوبة الجليدية كما اذا قابل شيء بالمرآة فليس انه ينتقل صورة
ذلك الشيء منه الى المرآة بل يحصل بهذه المقابلة استعداد يعلم به صورة المبصر في المرآة ايضا فكانه يفاض في المرآة صورة المبصر ثم لما يرد عليهم انه يلزم على
تقدير حصول الصورة في الرطوبة الجليدية ان يكون الرطوبة الجليدية عالمة وليس الامر كذلك جاب القاضي الميبذي عنه بالتوضيح انه لا يكفي للابصار
انطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورة الشيء في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة من الرطوبة
الجليدية الى الملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ المتباعدتين الى العينين الذي يسمى مجمع النور ويتادى من الملتقى الى الحس المشترك الذي
هو في مقدم التجويف الاول من الدماغ وبهذا يحصل الابصار فان قلت يلزم ما ذكرتم ان ينتقل الصورة التي هي العرض الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك وانتقال
العرض بدون المحل محال قلت المراد من تادي الصورة من الرطوبة الجليدية الى الملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك ان ينتقل العرض الذي هو الصورة حتى يلزم

۱۰ اسمه مولانا غلام يحيى ۱۲ منه [illegible] حاضر عند النفس ايضا ۱۲ منه
۱۰ اسمه مولانا محمد حسن قدس سره ۱۲ منه [illegible]
اي مولانا عبد العلي قدس سره ۱۲ منه
[illegible]

بل يا دوطان انطباع الصورة في الجليدية يوجب الاستعداد لفيضان الصورة المناسبة من قبل الواهب الصور على الملتقى فيضان الصورة على الملتقى يوجب الاستعداد
لفيضان الصورة على الحس المشترك فلا نقض فان تحكم في مسلك المصرح هو الشيخ لنفي الانه حاصل الشي وهو خلاف المقصود على انه كيف ينطبع الشبح مع
عظمه في الرطوبة الجليدية الصغيرة المقدار وحصول الشي مرئي بانطباع الشبح لا الشبح حتى يلزم خلاف المقصود وليس مقصودنا ان يكون الشبح مساويا للمبحج
المقدار حتى يمتنع انطباعه في الرطوبة الجليدية بل نقول بها انها تساويان في الشكل واللون وبينهما مناسبة هذا توضيح مذهبهم ومما يجب التنبيه عليه انه فهم البعض
ان المشائين ذهبوا الى ان في الابصار يحصل الهوية الشخصية الموجودة في الخارج بما هو كك في القوة الحاسة ثم اورد ذلك الفاضل على هذا المذهب
ثلث ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة اما يكون على سبيل الحلول او لا يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان لا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة
من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس
قد تبصر الشخص الواحد في زمان واحد فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الشأن في اذهان تلك الجماعة يلزم وجود شخص في زمان واحد في المحال المتعددة وهو باطل بالضرورة
والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني اما الاول فظاهر لانه حصل مع التشخص الخارجي بناء
على الفرض واما الثاني فلانه حل في الذهن فيحصل التشخص الذهني قطعا وتعدد التشخص بشي واحد باطل لان التشخص يفيد الامتياز للشي عن جميع اعداه
وانت لا يذهب عليك ان هذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعم ذلك الفاضل حتى يرد عليه الايرادات الثلث المذكورة بل
تحقيق مذهبهم ما مر انفا ولا يرد عليه هذه الايرادات ويمكن ان يزاح الايراد الثالث بانا لا نسلم ان تعدد التشخص لشخص واحد مطلقا باطل انما يبطل اذا كان تعدد التشخص
من جنس واحد كما اذا كان التشخصان خارجيين او ذهنيين واما اذا كان التشخصان من جنسين كما اذا كان احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فهذا ليس بباطل
لان التشخص الخارجي يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الخارجية التي هي ما عدا الشي الممتاز والتشخص الذهني يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الذهنية الاخر
التي هي ما عدا الشي المتشخص وههنا لو حصل الشخص مع التشخص الخارجي في الحاسة يلزم ان يكون له تشخصان خارجي وذهني وهو ليس بمحال فتدبر واما حجة الطبيعيين
فهو ما ذكره شارح حكمة العين بقوله الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر بعد التحقيق
الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ما انتهى وقيل اما اولا فلما اورده الفاضل الجلبي بان الملازم
ان صورة المبصر حال الاغماض باقية في الباصرة بحسب الانطباع بل نقول هي باقية في الحس المشترك وفي الخيال واما ثانيا فلما اورده الفاضل المير زاهد بقوله لكل ما ذكرتم لو تم فانما لا يدل الا على انطباع الشبح في الباصرة واما على كون الابصار بهذا فكلا انتهى والثاني في مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج
الشعاع من العينين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي ثم وقع الاختلاف فيما بينهم فذهب شرذمة الى ان ذلك المخروط ليس
بمجوف بل هو مصمت وذهب فرقة الى ان ذلك المخروط يتركب من الخطوط الشعاعية المستقيمة واطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركز البصر ثم تمتد الخطوط
على سبيل التفرق الى المبصر المرئي فالجزء الذي ينطبق عليه اطراف تلك الخطوط يكون مبصرا وتشبث جماعة ان الخارج من العين ليس الا خطوط واحد مستقيم وطرف
ذلك الخط الى المبصر يتحرك على سطح المبصر في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويحصل في الخيال بسبب حركة ذلك الخط هيئة مخروطية ومن حججهم ما اورده
الفاضل الجلبي بانه يشاهد خطوط شعاعية تتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج وفيه ان هذه المشاهدة لا تدل الا على ان في العين نورا ونحن
لا ننكره بل تساعدكم في هذا المعنى ولا دلالة لهذه المشاهدة على ان الابصار بخروج الشعاع فتامل والثالث مذهب بعض الاشراقيين ومنهم الشيخ المقتول فانه لما
ان دلائل المذهبين السابقين مجروحة قال ان الابصار ليس بانطباع الصورة في الباصرة كما هو المذهب الاول ولا بخروج الشعاع كما هو المذهب الثاني بل ان
الهواء المشفف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر فاذا احضر المرئي ووجد المقابلة والمحاذات ولم يحجب حاجب يحصل بين النفس والمبصر
اضافة اشراقية حال الابصار فيكون الحضور البصري كافيا للعلم والانكشاف فتدرك النفس ذلك المبصر فهو ليس الا آلة صرفة وواسطة محضة وليس
للادراك كما ان المرآة التي يعبر عنها في الفارسية بعينک بصيرو اسطة لما هو ضعيف البصر بين البصر والعين ولا يحصل فيها صورة فكذا القوة
الباصرة لا يحصل فيها صورة بل تكون آلة لادراك النفس وبعد زوال المقابلة يحضر له مثال في عالم المثال يكون موجبا للانكشاف بسبب المناسبة
واعترض عليه بعض المحققين من محشي شرح القاضي بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى
على احالة نصف العالم الى كيفيته انتهى ثم اعلم ان صاحب الاشراق ابطل المذهب الاول بانا نتصور المكانات العظيمة
والاشجار والانهار الواقعة فيها والكواكب العظيمة والفلك الدوار والدوائر الكبار فيجب على المذهب الاول ان يحصل صورها في الاشباح الحس المشترك

او الخيال وهما قوتان في حشو الراس فحصول صورة هذه الاشياء العظيمة في هذه القوى القليلة المقدار انما هو من قبيل انطباق الكبير على الصغير وهو محال
وفيه بحث لانا لا نريد انه يحصل المقدار الكبير مع تشخصه الخارجي وكبره حتى يلزم انطباق الكبير على الصغير بل يحصل ماهية هذه الاشياء في النفس ويعرض لها
العوارض هذا بسبيل حصول الاشياء بانفسها ولو سلم فنقول ان استحالة انطباق الكبير على الصغير من آثار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فلا استحالة
الانطباق فيه ثم بعد ذلك الاشكالة ينقض عليك حال عالم المثال فنقول يستدل صاحب الاشراق على وجود عالم المثال بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل [illegible]
مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت متصورة
ولا متميزة ولا محكوما عليها باحكام ايجابية وليست في العقول لكونها صورة جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في موقع آخر وهو عالم المثال
المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم من الاساطين قال شرف الملة
والدين داود بن محمود القيصري شارح فصوص الحكم ان عالم المثال عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين المتبائنين وفاصل بينهما وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما
وقد قرر بعضهم بانا ندرك زيدا مثلا بعدما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق الذي شاهدناه في سالف الزمان من العوارض كالمقدار والشكل واللون
وغيرها فلا بد له وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم الا انا فرضناه كذلك فله وجود في عالم آخر سوى هذا العالم فذهب الاشراقيون الى ان موجودات هذا العالم مع اعراضها
عينه تكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم الحس لان الموجودات العقلية مجردة محضة عن المادة ولواحقها كالاين والكم
والشكل والوضع والضوء وغيرها والموجودات الحسية منغمسة في هذه العوارض والموجودات في ذلك العالم الآخر مجردة من وجه لانها لا تكون داخلة في جهة ولا تكون
متمكنة وغير مجردة من وجه لانها ذوات مقدار واشكال وفي الفواتح للقاضي حسين بن معين الدين الميبذي صوفيه گويند برزخي است ميان عالم اجسام
وعالم ارواح مشتمل بر صور هر چه در عالم اجسام است وشبيه باجسام است از آن حيثيت كه محسوس مقداري است وبارواح از آن حيثيت كه نوراني است واو را عالم مثال
وخيال منفصل وارض حقيقت خوانند وقال المحقق الكاشي في شرح الفصوص عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المنقشة وهو في الحقيقة خيال العالم وحكماء
اشراقي اين عالم را اقليم ثامن ومثل معلقه وعالم اشباح خوانند ومولانا سعد الدين تفتازاني در شرح مقاصد از ايشان نقل كنند كه لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل انتهى قوله لكن يمكن الخ
يعني يمكن ان يخصص مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث ويقال في مقام الاستدلال على التخصيص المذكور قوله في فواتح كتب المنطق
اي في مقدمة الكتب قوله في الاكتسابات التصورية والتصديقية آه اما الفاضل الرامفوري فقدر بحذف المضاف اي الطريق واخذ الاكتسابات بمعنى
المكتسبات بان معناه في طريق المكتسبات المنسوبة الى التصور والتصديق من قبيل نسبة الجزئي الى الكلي ويحتمل ان يكون معناها في الاكتسابات التي لاجل التصورات
والتي لاجل التصديقات والحاصل انه يكون لذلك العلم دخل فيها بان يكون كاسبا او لا يعني بديهيا ومكتسبا يعني نظريا لان المنطقي يبحث عن المعرف والحجة
من حيث صحة الايصال الى المجهول تصوري وتصديقي فلا يليق لغرضنا ان يذكر في مقدمة كتب المنطق علم يكون بديهيا ونظريا اي موصلا وموصلا اليه
ولان بيان الحاجة الى المنطق موقوف على تقسيم العلم فانما يورد تقسيم العلم في الاوائل لبيان الحاجة ولا يثبت هذا الا بان العلم يكون بديهيا ونظريا بان
يقال العلم منقسم الى التصور والتصديق وليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا والا لما افتقرنا في تحصيل شيء منها الى نظر وفكر واللازم باطل قطعا
مثلا وليس جميع التصديقات والتصورات نظريا والا لدار ان عاد سلسلة التحصيل وتسلسل ان لم يعد واللازم باطل وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم فثبت ان بعض التصورات والتصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي بالنظر وليس كل نظر صوابا والا لما وقع الخطاء من العقلاء
الطالبين للصواب لما نرى من الخطاء وهذا كما ترى لان الانسان الواحد يحصل في وقت قدم العالم وفي وقت حدوث العالم وليسا صادقين
ولا كاذبين لاستحالة اجتماع المتناقضين وارتفاعهما فتعين ان احدهما صادق والآخر كاذب فوقع في نظره خطاء فلا بد من قانون في الاكتساب
يبين فيه طرق الاكتسابات ويميز الامتياز بين الافكار الصحيحة والسقيمة حتى اذا روعي ذلك القانون كان الفكر صحيحا وذلك القانون هو المنطق يسمى بانه آلة
قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر قوله واختصاص بها اي فينبغي ان يكون لذلك العلم اختصاص بالاكتسابات التصورية والتصديقية بان
لا يوجد ذلك العلم الا بديهيا او نظريا ولا يوجد خاليا عنهما وبه احترز عن مطلق العلم الاعم من الحصولي والحضوري فانه كما يكون بديهيا ونظريا باعتبار احد فرديه يعني
الحصولي الحادث كذلك يوجد في ضمن الحضوري مع الحصولي القديم خاليا عنهما [illegible]

قوله لكون الصورة الخيالية [illegible] ١٢

القديم فانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما سيظهر عليك بانه قوله وما هو الا العلم الحصولي اللام للعهد فالمعنى الا العلم الحصولي الحادث ووجه بطلان التقابل المصطلح من البداهة
والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في آن واحد ولذا فهما ما ارتفعا الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود
بينهما لان الايجاب والسلب في قوة النقيضين اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين وههنا لو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان
مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم فهما مرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا كنه
الواجب جل مجده فلم يثبت الايجاب والسلب بينهما فاندفع ما عرض لبعض الاذهان من انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف ايضا مفقود
بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين المبدئين يسمى المتضايفان حقيقيين كما بين الابوة والنبوة وان كان
بين مشتقيهما او ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان مشهورين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر ولما بطل الاولان تعين الآخران
العدم والملكة والتضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر عما من شانه ان يكون نظريا والنظرية بالتوقف على النظر فالتقابل تقابل العدم والملكة لان البداهة
عدم والثاني منهما اذا فسر البداهة بالحصول باحدى الطرق المشهورة من الحدس والتجربة والتواتر وغيرها والنظرية بالحصول بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح
تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف محل متصف بالعدمي بالوجودي والحضوري قديما كان او حادثا و
الحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية اما عدم اتصاف الاول فلان وجدان العلوم الحضورية بذاته عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضوري فلو كان الحاجة
مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور وهو خلف ولان الحضوري لا يكون الا العلم الجزئي اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات
لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في مقره ولان الحصول بالنظر يوجب الارتسام وهذا مناف للحضور اللهم الا ان يعمم الحصول واما عدم اتصاف الثاني
فلان الحصولي القديم علم العقول وكمالاتها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر ولو كان علمها نظريا والنظرية تستلزم الحدوث بعد العدم فهذا ينافي القدم
فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اذ لو كانا متصفين بها لزم امكان اتصافهما بالنظرية سواء كانا متقابلين بالعدم والملكة او بالتضاد واللازم
باطل كما قدمر فالملزوم مثله فثبت ان العلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا ليس الا العلم الحصولي الحادث وهو المطلوب واعترض ههنا بوجوه الوجه الاول ان شرطية
الورود من جانب احد اي الوجودي في العدم والملكة على المحل الخاص المتصف بالعدمي مم واما شرطيته على المطلق اي على شخص ذلك المحل ونوعه او جنسه
قريبا كان الجنس او بعيدا فمسلم ويتصور ههنا لان الحضوري والحصولي القديم وان كانا بشخصيهما غير قابلين لاتصافهما بالنظرية لكن لم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري مطلقا والحصولي القديم والحادث من الحصولي ولا شك في اتصاف مطلق العلم بالنظرية فح يكون الحضوري والقديم من الحصولي
متصفين بالنظرية بحسب جنسهما واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان مطلق العلم جنس للحضوري والقديم والحادث بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم
الحضوري وهو حقائق مختلفة كما مر وعلى العلم الحصولي وهو الصورة العلمية على راي الجمهور وهي متحدة مع المعلوم فيكون العلم الحصولي ايضا مقولا على الحقائق
المختلفة والخارج المقول على الحقائق المختلفة يكون عرضا عاما لا جنسا وما قال المحقق البهاري من ان القول بالعرضية لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع مخدوش فانه
ليس مقابلة المنع بالمنع بل هو ابطال لسند المنع وهذا جائز والثاني ما اورده بحر العلوم من ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في تقابل العدم والملكة
معناه صلوح النوع او الجنس في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا صلوح النوع او الجنس للملكة وان كان في ضمن شخص آخر والا يلزم اتصاف الجمادات بالسكون
الارادي لاتصاف جنسها اعني الجسم في ضمن الحيوان بالحركة الارادية واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة يلزم في العدم والملكة صلوح اتصاف الموصوف
بالعدم بالملكة اعم من ان يكون هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات او لجنسه بالذات وله بالعرض ولا ريب في ان القديم من الحصولي
والحضوري مطلقا لا يصلح للاتصاف بالنظرية كما قدمر ونوعه وجنسه ايضا لا يصلح للاتصاف بها بالذات اذ التوقف على النظر من الاعراض الاولية
للحادث الحصولي فليس النوع اعني الحصولي ولا الجنس اعني مطلق العلم صالحا للاتصاف بالنظرية حتى يصح اتصاف الحضوري والحصولي القديم بها وقيل ان
تخصيص صلوح النوع او الجنس للملكة بالنوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص المتصف بالعدم ينافي تعميم القوم وما استدل به لا يفيد فان
من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي وما قال من ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث
الحصولي فهو اول الكلام كيف يسلمه من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فانه يجعل القديم من الحصولي والحضوري ايضا متصفا بالتوقف
على النظر فتدبر والثالث ان الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي صالحا للاتصاف
بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل اعم من ان يكون بخصوصه او نوعه او جنسه مطلقا حتى يرد الايراد

الوجه الثاني

فتدبر والوجه الثاني انه يجوز ان يكون البداهة وجودية والنظرية عدمية بان يفسر النظرية بعدم امكان الحصول بدون النظر والبداهة
بامكان الحصول بدون النظر فنقول يجوز ان يكون الحضوري والحصولي القديم بديهيين فلا يلزم لو كانا بديهيين لكانا نظريين وليسا بنظريين فليسا
بديهيين فنقول ان الشرط في العدم والملكة هو اتصاف محل العدمي بالوجودي لا اتصاف محل الوجودي بالعدمي والبداهة على هذا التقدير ملكة وجودية فكيف
يسلم انهما اذا كانا بديهيين كانا نظريين وفيه خلل من وجهين الاول ان هذا التعريف ليس من الجمهور وكلامنا فيه والثاني ان تفسير النظرية بعدم الامكان
راجع الى الملكة اذ الامكان سلب الضرورة ولما اضيف العدم اليه حصل سلب السلب وسلب السلب يرجع الى الاثبات كما تقرر في مقره والوجه الثالث

الوجه الثالث

ان الدليل المذكور كما يدل على تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي الحادث كذلك يقتضي تخصيص العلم الحصولي الحادث بالعلم الكلي اذ الجزئي لا يكون كاسبا
ولا مكتسبا كما هو المقرر عندهم مع انهم لم يخصصوا المقسم بالكلي وقيل ان الدليل انما يثبت اولوية التخصيص بالعلم الحصولي الحادث وكذا يثبت اولوية تخصيص
بالكلي بلا ريب فانما تركوا قيد الكلي في اللفظ لان علم الجزئيات المادية انما يحصل بواسطة الحواس والعلم الاحساسي خارج عما هو مبحوث في هذا الفن فلا حاجة
الى ان يخصص في اللفظ والوجه الرابع ان هذا الدليل يتوقف على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم ولم لا يجوز ان يكونا صفتين للمعلوم فكيف يتم

الوجه الرابع

وقيل ان هذا الدليل مبني على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم بالذات لا المعلوم واستدلوا عليه بان العلم هو الصورة الحاصلة فهي قد تكون حاصلة بالنظر فتكون
نظرية وقد تكون حاصلة بدون النظر فتكون بديهية وبان المقصود بالفكر ليس الا العلم بالمعلومات لا المعلومات انفسها من حيث هي هي فالحاصل بالنظر لا يكون
الا ما يكون مقصودا به والوجه الخامس ان العلم الحصولي الحادث يحصل بالنظر والعلم الحضوري المتعلق به يكون متحدا معه بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم

الوجه الخامس

الحضوري فح يلزم ان يكون الحضوري متصفا بالنظرية بالفعل قلت قد تقرر في مقره ان للصورة الحاصلة اعتبارين الاول كونها حكاية عن الشيء وصورة
له وهي بهذا الاعتبار علم حصولي فيكون مترتبا على النظر والثاني كونها حاضرة عند النفس المدركة وهي بهذا اللحاظ علم حضوري لا يحتاج الى النظر اذ يكفي
فيه الحضور البحت للانكشاف وباختلاف الاعتبارات تختلف الاحكام قال المحققون لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة فتدبر وتذكر ما قد سلف والوجه السادس

الوجه السادس

انه يستلزم الدليل ان مورد القسمة يتعين ان يكون علما حصوليا حادثا كما يدل عليه قوله فينبغي الخ وان جاز ان يكون المقسم مطلق العلم باعتبار فرده هو الحصولي
الحادث فان موضوع المهملة القدمائية يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرده هم يجعلون المقسم مطلق الشيء كثيرا فانهم قسموا مطلق الدلالة مع ان الغرض يتعلق ببعض
افرادها اعني الدلالة اللفظية الوضعية وقسموا مطلق القضية مع ان الغرض لا يتعلق الا بالمحصورات وما في حكمها والمدعى انه يجب ان يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا ولا يدل الدليل عليه فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال انه لما تحسن ان يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فصار راجحا ومع وجود الراجح تركه واختيار
مقابله ترجيح المرجوح وهو باطل فوجب ان يكون مرادا وهو المدعى ثم اعلم اولا ان قوله يمكن اشارة الى ان الدليل يستلزم تخصيص مقسم البديهي والنظري
بالحصولي الحادث والمدعى تخصيص مورد القسمة للتصور والتصديق بالحصولي الحادث واين هذا من ذاك فلا يتم التقريب وثانيا ان
قوله وما هو الا العلم الحصولي ان اريد باللام فيه العهد كما مر فلا تكلف وان قيل ان اللام للجنس فنقول معناه انه ليس العلم الذي له دخل في الاكتساب
التصورية والتصديقية من افراد العلم الحادث الا الحصولي دون الحضوري او يقال انه وقع الانحصار في مطلق الحصولي والانحصار في الاعم
[illegible] انحصاره في الاخص فلا يرد ان الدعوى تقييد العلم بالحصولي المطلق والدليل يقتضي تخصيصه بالحصولي الحادث فلا يتم التقريب فتنبه قوله
العلم الخ اعلم انا اذا علمنا زيدا مثلا فعند المتكلمين المنكرين للوجود الذهني لا يحصل في الذهن شيء بل يكون العلم عبارة عن اضافة بين العالم
والمعلوم وعند الحكماء يحصل في الذهن شيء فاما ان يكون العلم عبارة عن الحصول كما هو مشرب القائلين بكون العلم من مقولة الاضافة او يكون
هو من مقولة الانفعال اعني تأثر النفس وقبولها للصورة او يكون عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة مع المعلوم في الماهية
او يكون عبارة عن الحالة الادراكية الانجلائية الانكشافية المتولدة بعد قيام الصورة الحاصلة في الذهن المخالطة بالصورة الحاصلة خلطا يشبه
الاتحاد وهي من مقولة الكيف وقد شاع اطلاق العلم الحصولي على معنيين احدهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والثاني حصول الصورة فلذا
قال المحشي اعلم ان الحصولي يطلق اي في شائع الاستعمال واما اطلاق العلم على الاضافة فهو خارج عن البحث واما اطلاقه على الحالة الادراكية
فانما هو على المذهب المحقق وكلامنا على المشهور واما كون العلم من مقولة الانفعال فهو ليس بشائع فان اختلج في صدرك ان العلم
بمعنى حصول الصورة ليس بمورد القسمة حقيقة كما سينكشف فلم تعرض به المحشي فيزاح بانه لما كان العلم في الحصول شائعا
فتعرض به ولما ليس بمورد القسمة حقيقة فابطله ولا ضير فيه والسر في شيوع الحصول والحاصل بان العلم كيفية نفسانية ينجلي بها

المدرك بهذه الكيفية تحقق بعد حصول الصورة في الذهن فالمتقدمون خيلوا حصول الصورة عند العلم وتيقنوا ان العلم هو حصول الصورة والمتأخرون
فهموا ان مبدأ الانكشاف الصورة الحاصلة فهو علم وحملوا تفسير المتقدمين على المسامحة فقالوا حيث ما وقع في كلامهم حصول الصورة فيراد به الصورة الحاصلة
وههنا بحث شريف يجب التنبيه عليه وهو موقوف على ثلث مقدمات الاولى ان العلم ليس حقيقة الا مبدأ الانكشاف وهو عين الصورة الحاصلة على المشهور
في العلم الحصولي وعين المعلوم في الخارج في الحضوري والثانية انه ليس ضروريا ان يكون كل مدرك محلا للمدرك اذ النفس الناطقة مدركة للمعاني الجزئية
وليست النفس الناطقة محلا لها بل الضروري ان يكون المدرك محلا للمدرك او آلة المدرك تكون محلا للمدرك وبهذا صرح المحشي في حاشيته على شرح الهياكل هذا
في العلم الحصولي واما في الحضوري ففي علم النفس بذاتها ليس النفس محلا للمدرك اصلا واما في علم النفس بصفاتها فالنفس محل لصفاتها المدركة والثالثة ان المحشي
قال في حاشيته على شرح الهياكل ان معنى كون هذه القوى آلات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من المبدأ الفياض باستعمالها فقط او مع حلول
الصورة الادراكية فيها انتهى ولعل الترديد في قوله باستعمالها فقط او مع حلول الخ بالقياس الى اختلاف الرأيين لان من قال يكون العلم الحاصل بسبب
الابصار حضوريا يقول بان الحواس آلات وشروط للفيضان باستعمالها فقط وليس ح حصول الصورة وحلولها ومن قال بان ذلك العلم حصولي يقول
ان القوى آلات وشروط للفيضان باستعمالها مع حلول الصورة الادراكية اي الصورة العلمية فيها واذا تمهد هذه المقدمات فنقول ان الصورة اذا حصلت في القوى
فلا يخلو اما ان تكون هي بذاتها منشأ الانكشاف ومبدأه كما هو المفهوم من المقدمة الاولى فيلزم ح بطلان المقدمة الثالثة اذ المفهوم منها ان الصور الحاصلة في القوى
بنفسها ليست مبدأ الانكشاف ومنشأه بل المبدأ للانكشاف ما هو الفائض من المبدأ الفياض المفارق عن المادة او لا تكون تلك الصورة بنفسها مبدأ
الانكشاف بل يكون تلك الصورة شرط الفيضان ما هو المبدأ من المبدأ الفياض كما هو المفهوم من المقدمة الثالثة ففيه خدشتان الاولى انه يلزم بطلان
المقدمة الاولى فانه فهم منها ان العلم حقيقة ومبدأ الانكشاف هي الصورة الحاصلة والثانية ان الفائض من المبدأ الفياض ما صورة جزئية او كلية
لا سبيل الى الاول لما تقرر من ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس فكيف يكون فيضانها على النفس ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان لا يكون
العلم على وجه الجزئي لان الحاصل هي الصورة الكلية وايضا بطلت المقدمة الثانية اذ على هذا التقدير لما حصلت الصورة الكلية فيكون المدرك في العلم
الحصولي هي النفس في جميع الاحوال محلا للمدرك ليس آلته محلا للمدرك اصلا وغاية التقصي عن هذا البحث ان الحالة الادراكية تفاض من جانب المبدأ الفياض
وهي علم حقيقة واطلاق العلم على الصورة مجاز وسيجي تفصيل هذه الحالة الادراكية انشاء الله المنان قوله قال العلامة الشيرازي الخ لما بين ان العلم الحصولي
يطلق شائعا على معنيين واتفق الثقات على ان العلم الحقيقي مورد القسمة الى التصور والتصديق فاراد ان يبين ان اي معنى من معنى العلم الحصولي
يكون مورد القسمة فقال قال العلامة قطب الملة والدين الشيرازي قدس سره في درة التاج ان العلم الحصولي بكلا المعنيين المذكورين من
اعني الصورة الحاصلة وحصول الصورة منقسم الى التصور والتصديق فيكون العلم عنده مشتركا بالاشتراك اللفظي وهو اتحاد اللفظ وتكثر المعنى
فالقسمان اعني التصور والتصديق اللذين هما قسمان للصورة الحاصلة الصورة الحاصلة المعراة المجردة عن الحكم والصورة الحاصلة المقترنة
معه والقسمان اللذان هما قسمان لحصول الصورة حصول الصورة العارية المجردة عن الحكم وحصول الصورة المقارن معه فعلم ان لكل واحد من التصور
والتصديق عنده معنيين قوله والجمهور على ان الخ حاصله ان الجمهور من الحكماء قالوا ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة الحاصلة لانه العلم حقيقة
لا الحصول ولا انفعال النفس فيكون للتصور والتصديق عند الجمهور المعنى الاول من المعنيين اللذين بيناهما آنفا واستدلوا على ما قالوا بوجوه منها ان العلم
الذي يبحث في صناعة كتب المنطق ما يكون له دخل في الكسب والاكتساب وهو ليس الا الصورة الحاصلة اذ يجري فيها الكسب والاكتساب لا في غيرها فيكون هي
مورد القسمة ومنها ان العلم حقيقة ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة مع غير المعلوم والمتصف بها ليس الا الصورة الحاصلة اذ الحصول
معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق الا بعد الانتزاع فهو لا يصلح لان يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فلا يكون الحصول
مورد القسمة وكذا الانفعال ايضا لا يتصف بها وفيهما ان اريد بالمطابقة مع المعلوم انكشاف المعلوم فهو ثابت في الحصول والانفعال ايضا
لها فالكبرى ممنوعة وان اريد بها اتحاد العلم والمعلوم بالذات فالقائلون بكون الاضافة او الانفعال علما يمنعون الصغرى قوله من قال
الخ من تبعيضية والمراد به السيد الباقر وفي هذا العنوان تحقير له وحاصل ما قاله ان مورد القسمة للتصور والتصديق هو العلم
بمعنى حصول الصورة لان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والمشتق منه اقدم والاولى هو الاقدم ولان الغرض
والمقصود من تحصيل العلوم هو حصولها ح يكون التصور والتصديق بالمعنى الاخير من المعنيين اللذين

سله بولى ب في الحكم مخفوعه نقص لها ٢٢

ذكرنا ههنا قال في حاشية الحاشية المتعلقة بقوله اعلم ان الحصولي يطلق على المعنيين الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على

هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى تحريره فعليه لا تطابق بين كلامي المحشي في المنهية ومن الحاشية المذكور في الحاشية

اولا انه هو الصورة الحاصلة وهو ليس علما بالمعنى المصدري حتى ينطبق حاشية الحاشية وثانيا حصول الصورة وهو ليس علما بمعنى ما به الانكشاف حتى ينطبق الحاشية العلم

بمعنى ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة لان الحصول معنى انتزاعي مصدري اعتباري تابع للاعتبار والانتزاع لا يصلح لان يكون مبدأ الانكشاف شيء اجاب

عنه خاتم المحدثين بوجهين الاول ان هذا سهو من قلم الناسخ حيث كتب في حاشية الحاشية مقام الاول الثاني ومقام الثاني الاول ثم هذا الجواب مما يحقق

فان عبارة المنهية قد وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا المعنى الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري الخ والثاني انه سهو في التعليق

فان هذه المنهية معلقة على الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح التهذيب الجلالي فكتب الناسخ هذه المنهية ههنا نظرا الى اتحاد المآل وفيه انه لا يستقيم

لان المحشي قال في حاشية الحاشية الجلالية هكذا اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف الاول حصول الصورة

والثاني الصورة الحاصلة انتهى فهذه المنهية اما ان تكون معلقة على قوله الاول المعنى المصدري او على قوله الاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون الحاصل

واحدا فيلزم التكرار ههنا كما هذا سخيف واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس المراد بالاول والثاني الاول والثاني بحسب الذكر حتى يلزم عدم التطابق بل المراد

بالاول الاول رتبة وبالثاني الثاني رتبة ولا مرية في ان الاول رتبة وتحققا هو حصول الصورة والثاني رتبة وتحققا هو الصورة الحاصلة اذ رتبة المشتق

منه مقدمة على رتبة المشتق فان المشتق اثر مترتب عليه فتطابق العبارتان لكن لما كانت الصورة متصفة بالمطابقة واللامطابقة ومنشأ للانكشاف ذكرها

المحشي كلا الجانبين حيث ذكر الصورة الحاصلة في الحاشية اولا وفي حاشية الحاشية عبرها بالثاني لا يقال ان المعنى الاول صفة والمعنى الثاني

ذات والذات متقدمة على الصفة فكيف يقال بتقدم الاول رتبة لانا نقول ان المعنى الثاني ليس عبارة عن الذات فقط بل هو عبارة عن مجموع

الموصوف والصفة والمعنى الاول لما كان صفة فصار جزءا والجزء مقدم على الكل رتبة وفيه اما اولا فما اورده الفاضل اللكنوي من انه على هذا يكون معنى

قوله والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الخ ان الجمهور على ان مورد القسمة هو حصول الصورة لانه الاول تحققا ورتبة ومن الافاضل من ذهب الى

انه هو المعنى الثاني اي الصورة الحاصلة لانها الثاني حقيقة ورتبة مع ان الامر على العكس وايضا يلزم ان يكون قوله اقول ابطالا لكون الصورة الحاصلة

مورد القسمة مع ان غرض المحشي ليس ابطاله بل غرضه ابطال كون حصول الصورة مورد القسمة كما يقتضيه سوق عبارته ولا يذهب عليك ان المنهية

المصدرة بقوله المعنى الاول علم بالمعنى المصدري الخ متعلق بقوله في الحاشية اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين الخ فالمراد بالمعنى الاول من هذين

المعنيين هو الاول رتبة وهو ليس الا الحصول بالمعنى المصدري وبالثاني منهما الثاني رتبة وهو ليس الا الصورة الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف

وليست متعلقة بقوله والجمهور على ان مورد القسمة الخ ليلزم ما الزمه اللكنوي فالاول والثاني المذكوران فيه باقيان على مفهوميهما المتبادرين

اعني الاول والثاني بحسب الذكر واما ثانيا فبانه لا نم ان حصول الصورة هو الاول بحسب التحقق والرتبة اذ هو معنى مصدري انتزاعي فتحققه بعد تحقق

منشأ الانتزاع فاذا تحقق الصورة الحاصلة فينتزع حصول الصورة عن الصورة الحاصلة فلا يكون الاول رتبة هو حصول الصورة بل الامر بالعكس

لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصول الصورة منشأ الانكشاف شيء حتى يتطابق المنهية والحاشية لانا نقول هو امر انتزاعي ومن البين ان الصورة

اذا حصلت في الذهن فينجلي بها المعلوم ذو الصورة ولا يكون الانكشاف موقوفا على انتزاعنا الحصول من الحاصل فكيف يكون حصول الصورة منشأ

الانكشاف على انه لو كان الحصول منشأ للانكشاف فنقول الحصول بالمعنى المصدري صفة الصورة لا النفس فيلزم ان يكون الصورة عالمة لا النفس

وهذا كما جرى الكلام الا ان يقال ان المراد بحصول الصورة كون النفس بحيث يحصل لها الصورة وهذا الكون من صفات النفس فلا يلزم كون الصورة عالمة

كما يقال ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ مع ان الفهم صفة الفاهم او المفهوم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح التفسير فالمعنى ان الدلالة كون اللفظ بحيث

يفهم منه المعنى وبهذا الاعتبار فيه فتدبر قوله فيهما فاطلاق العلم الحصولي الخ توضيحه ان اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة وحصول الصورة ليس بالذات

بل لما كان مطلق العلم الشامل للحصولي وغيره مستعملا في الحصول والحضور عند المدرك بالمعنى المصدري والحاصل والحاضر عنده بالمعنى الذي به الانكشاف

كان اطلاق العلم الحصولي الذي هو فرد وقسم منه على المعنى المصدري وما به الانكشاف بواسطة ضرورة ابداهة وجد المقسم في القسم وفي بعض النسخ كاطلاق بطريق

التمثيل بدل الاطلاق قوله اقول الخ الغرض منه ابطال مذهب بعض الافاضل من كون مورد القسمة حصول الصورة ما سأذكره من سابق

العلامة الشيرازي حاصله انه لو كان حصول الصورة مورد القسمة لزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي بان يكونا فردين من نوع واحد لكونهما

نوعين متباينين فهم هذا او لاان هذا القول من المحشي جنى على النظر والا فيجوز ان يراد بحصول الصورة الذي هو معنى مصدري ما يحصل بالمصدر اي الحالة
الادراكية الانكشافية فيكون ح بين التصور والتصديق اختلاف نوعي وثانيا انه قال بعض الفضلاء هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء
كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على كل تقدير ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور واما على
المعنى الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تصورنا النسبة الخبرية بكنهها ثم صدقنا بها فهذا التصور والتصديق متحدان
معها بالذات فيلزم الاتحاد بين ذاتيهما بالضرورة انتهى اقول لعل وجه التخصيص ان مذهب الجمهور قد اورد عليه هذا الايراد من القوم واما الايراد على مذهب
بعض الافاضل فالمحشي لعله متفرد فيه ولهذا خصه بالذكر ونسب الايراد الى نفسه وقال قوله فتدبر قوله وهو خلاف التحقيق المقصود منه بيان بطلان اللازم
بانه خلاف التحقيق الذي مال اليه المتقدمون من ان التصور والتصديق نوعان من العلم واما المحشي فان التصديق عنده ليس علما بل هو حالة اذعانية
يعبر عنها بالفارسية بگرويدن تحصل في النفس بعد الانكشاف وحصول صور الاشياء فالتصور والتصديق عند المحشي ليسا بنوعين من الادراك بل هما
نوعان من الكيف فتدبر قوله كما سياتي اي في شرح قول المص ورابعها بانه عبارة عن اقرار النفس الخ وحاصله ان لكل من التصور والتصديق لوازم لا تتحقق
هي في الآخر فان التصديق له لازم هو خصوص المتعلق بالنسبة فقط مثلا ولا يوجد هذا اللازم في التصور وله لازم لا يوجد في التصديق وهو التعلق بكل شيء حتى
بنفسه وبنقيضه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فصار التصور والتصديق مختلفين نوعا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات ومتغايرين بالمتعلق فلا يثبت الاختلاف النوعي بينهما قلت هذا مبين على اجتماع المتنافيين اذ اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وقد اقررتم بها فان قلت ان اللوازم المذكورة لا يلزم ان تكون لوازم الماهية حتى يوجب اختلافها اختلاف الملزومات
بالماهية لم لا يجوز ان تكون لوازم الوجود واختلاف لوازم الوجود لا يدل على اختلاف الملزومات بحسب الماهية الا ترى ان لوازم الوجود الذهني والخارجي
مع اختلافها لا يستوجب اختلاف ماهية الشخص الذهني والخارجي فكيف يكون التصور والتصديق ح متغايرين نوعا قلت لا ريب في ان التعلق بكل شيء لازم
لماهية التصور والتعلق بامر خاص فقط لازم لماهية التصديق فانا اذا لاحظنا وتصورنا ماهية التصور مع قطع اللحاظ عن نحو الموجودية تقتضي ماهيته عموم
التعلق واذا تخيلنا ماهية التصديق وقطع النظر عن نحو الموجودية تقتضي نفس ماهيته خصوص المتعلق فلا يقال ان هذه اللوازم لوازم الوجود الخارجي
او الوجود الذهني فتدبر ويمكن ان يستدل على التخالف بينهما بان اقسام التصديق بعضها اقوى من بعض فان اليقين اقوى من الظن وبعض الظنون
اشد واقوى من بعض والاشد والاقوى والاضعف عند المشائية مختلفان نوعا فاذا ثبت الاختلاف النوعي بين اقسام التصديق فثبوته بين التصديق
والتصور بالطريق الاولى وانت لا يذهب عليك ان المحقق عندهم ان التصور والتصديق اللذين هما قسمان من الصورة الحاصلة نوعان
متباينان من العلم واللازم من الدليل ههنا هو صيرورة التصور والتصديق اللذين هما قسمان من حصول الصورة نوعا واحدا وهو ليس
بخلاف التحقيق وبالجملة اللازم ليس بخلاف التحقيق وخلاف التحقيق غير لازم فيجوز ان تقسيم الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما الى التصور
والتصديق ملاحج فتدبر قوله لان حصول الصورة الخ هذا وجه الملازمة وقد توهم ان هذا القول دليلان الاول ما اشار اليه بقوله لان حصول الخ والثاني
ما اشار اليه بقوله وافراده افراد الخ وتقرير الثاني ان افراد الوجود افراد حصصية والافراد الحصصية متحدة نوعا فثبت الاتحاد النوعي وتقرير الاول ان
الوجود حقيقة واحدة وافراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا وهذا خطاء لانا لا نسلم ان افراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا كيف وافراد الجنس ليست بمتحدة نوعا
فالتحقيق ان هذا القول دليل واحد وتوضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني لان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة ولما اضيف الحصول
الى الصورة في قولنا حصول الصورة افاد التقييد بالذهني اذ الاشياء تسمى صورا من حيث وجودها الذهني كما انها انما تسمى اعيانا من حيث وجودها الخارجي
والوجود حقيقة واحدة نوعية اي ليس مشتركا كالعين ولا جنسا ولا غيره وافراد الوجود سواء كانت افرادا اولية كالوجود الذهني والخارجي او ثانوية
كوجود زيد فانه فرد للوجود الخارجي وهو فرد للوجود وكوجود الصورة العلمية لزيد فانه فرد للوجود الذهني وهو فرد للوجود المطلق وسواء كانت كلية
او جزئية افراد حصصية متحدة نوعا فلو كان التصور والتصديق قسمين لحصول الصورة فصارا قسمين للوجود الذهني فالتصور عبارة عن الوجود
الذهني المقيد بعدم الحكم والتصديق عبارة عن الوجود الذهني المقيد بالحكم والوجود الذهني فرد من الوجود المطلق فصار التصور والتصديق فردين
من الوجود ثانويين وافراده اولية كانت او ثانوية متحدة الحقائق على ما عرفت فلزم ان يكونا ايضا متحدين نوعا وهو المطلوب وعن هذا التوضيح ظهر
ان الوجود عندهم حقيقة واحدة نوعية وليس بنوع اضافي والا يكون داخلا تحت جنس وهو بسيط عندهم فثبت العموم من وجه بين النوع الحقيقي والاضافي

قوله كما تقرر في موضعه اي في فن الامور العامة وهذا القول يتعلق بكل واحد من كون الوجود حقيقة واحدة نوعية وكون افراده افرادا حصصية متحققا
على سبيل التنازع والاول وهى الكثرهم فيه البداهة والاثبات الثاني قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني
المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقايق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة
لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطات والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة
على معروضه انتهى كلامه انما كان يفهم من كلام شارح المواقف جواز ان للوجود بالمعنى المصدري مفهوما وراء حقيقته صادقا على الحقيقة صدق العوارض
على المعروضات فتوجه المحشي لدفعه زيادة عليه بدر الخواهشنا نا فقال الوجود بالمعنى المصدري اي الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن وكذا سائر المعاني
المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تخصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب زيد ووجود الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي
والضرب الشديد والوجود الذهني وكل ما لا يتخصص الا بالاضافات والتقييدات فافراده افراد حصصية فالوجود بالمعنى المصدري افراده افراد حصصية
اما الصغرى فظاهرة وكذا الكبرى ولما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقته
اي الوجود المصدري ليست الا مفهومه المصدري لا غير فبطل زعم شارح المواقف وحقايق افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف لو كانت مفهوماتها
اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي حقائق الافراد وكان مغايرة لها في المعنى وهو عدم اتحاد ما من شانه ان يكون بصيرا عارض لحقيقته ومصداقه لكانت اي مفهومات الافراد
محمولة عليها اي على الحقايق بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو او في او اللام او بالمواطات وهو ما يكون بغير الاشتقاق فان الحمل من لوازم العوارض فالاول
اي حمل مفهومات الافراد على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فالملزوم مثله والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطات
يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله اما الاستلزام الاول فيما
قال حسن المحقيين وهو ان الوجود الخارجي فرد من الوجود المصدري ولما فرض ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقته فيكون مفهوم الوجود الخارجي
محمولا على تلك الحقيقة بالاشتقاق فيكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود
المصدري ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن لا يتصور ان يكون موجودا في الخارج وكيف فان الحقيقة المصدرية تتقدس
من ان تكون موجودة فيه هذا ما لي في حل عبارة المحشي وتحقيق آخر حررته في تعليقاتي على لواء الهدى وقد اعترض على تقرير حسن المحققين المحقق البهاري بان كون
الوجود المصدري مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق سوى الحصص التي فرضت ان تكون غير مفهوماتها
ومعروضة لها من المعقولات الثانية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون مفهوماتها من المعقولات الثانية وحقائقها من الامور الخارجية الا ترى ان الحيثية عارضة
للارض وهي موجودة في الخارج دونها وايضا يجاب عنه بان تلك الحقائق اما ان تكون منضمات للماهية او منتزعات عنها والاول باطل لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فيلزم ان يكون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين بل بوجودات غير
متناهية وهو باطل واما الشق الثاني فهو مفيد للمطلوب فان الانتزاعيات جميعا تكون من المعقولات الثانية فان وجودها تابع لانتزاع الذهن و
اعتبار المعتبر فتدبر فان قلت الوجود كلي مشكك يصدق على افراده بالتشكيك فلو كان افراد الوجود حصصية ويكون الوجود نوعا لها بناء على ان
الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لما يكون الوجود مقولا بالتشكيك على الافراد اذ ليس التشكيك في الذاتيات عند المشائية قلت لا نسلم ان
الوجود كلي مشكك انما التشكك للوجود بالقياس الى افراده لا الوجود بالحاظ الى حصصه كما هو ثبت عند المحققين وقد يستدل على حصصية افراد
المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطات اذ المعتبر في الفرد
الحمل المواطاتي الا ترى انه لا يقال للجسم انه فرد للسواد مع ان المعاني المصدرية تكون عارضة لتلك الافراد فيلزم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
مواطاة وهو باطل وانت لا يذهب عليك ان الامر الضروري في الحمل المواطاتي هو الخصوصية والارتباط بين الطرفين فيجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية
ارتباط وخصوصية لمعروضه بها يصح حمله عليه قال في حاشيته الحاشية المعلقة على قوله وافراده افراد حصصية لا يخفى على المتامل ان حصصية
الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر تقييده اولا وتقييد خارجا سواء كان التقييد تقييدا جزئيا كوجود زيد او
تقييدا جزئيا كالوجود الخارجي فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين مع الفرد الآخر منه والفرد الآخر من الوجود
الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود

مولانا محمد حسن ۱۲۹۱
مولانا
منه
مولانا
منه

اي الوجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي تمت قوله فيها لا يخفى ان المقصود من هذا الكلام تقرير ان افراد الوجود حصصية لا تتفاوت بينها في الحقيقة وحاصله ان الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية كالحيوانية مثلا انما تتحصص بالتوصيف بان يجعل المعنى المصدري موصوفا والشيء الآخر صفة كالوجود الخارجي والحيوانية التي في الانسان او بالاضافة بان يجعل المعنى المصدري مضافا والشيء الآخر مضافا اليه كوجود زيد وحيوانية الانسان وهذا التخصيص انما يكون بان يعتبر التقييد بالشيء الآخر داخلا والقيد اي ذلك الشيء خارجا اعم من ان يكون ذلك القيد جزئيا يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين كزيد او لا يكون جزئيا بل قيدا كليا يجوز العقل فرض صدقه عليها كالخارجي واعم من ان يكون بالتوصيف بتأخير الكلي عن القيد نحو هذا القيام او بتقديمه عليه نحو القيام بالصلاة وهذا هو المراد من الحصة فلما تحصص الوجود بهذا العنوان فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وهما مندرجان تحت نوع واحد وهو الوجود اذ الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع وكذلك بين فرد من افراد احد الوجودين كوجود زيد من الخارجي والفرد الآخر من افراد ذلك الوجود كوجود عمرو منه اتحاد وكذلك بين كل فرد من افراد الوجود الخارجي مثلا والفرد الآخر من افراد الوجود الذهني مثلا كوجود الصورة العلمية اتحاد بحسب الحقيقة سوى النوع ثم اعلم انه اختلف القوم في دخول التقييد في الحصة هل هو في اللحاظ او في الملحوظ فقال بعضهم انه في اللحاظ مستدلا بدلالة الى ان دخول التقييد في الحصة لو كان في المعنون الملحوظ لكان التقييد جزء الحصة مميزا لها عن مشاركاتها في الطبيعة بمنزلة الفصل والجزء الثاني هو المطلق فلا يكون المطلق ح نوعا بالنسبة اليها لانه تمام حقيقة الافراد وهو ح جزء فيبطل ح ما قالوا من ان كل حقيقة بالنسبة الى الحصص نوع حقيقي اما ونفيا قال الفاضل السيالكوتي من ان الافراد الحصصية عبارة عن الطبيعة مع التقييد بالاضافة او التوصيف بقيد جزئي او كلي لكن بحيث يكون التقييد داخلا في المعنون وجزءا له والقيد خارجا عنه ولما كان التقييد امرا اعتباريا وصار جزءا للافراد الحصصية كانت امورا اعتبارية لا وجود لها الا في ظرف الذهن سواء كان الطبيعة اعتبارية او لا لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل والتشخص على رأي القدماء على عكس الحصة فان القيد معتبر في معنون التشخص عندهم دون التقييد وهو لا يلزم ان يكون غير مستقل حتى يلزم اعتبارية التشخص واما التشخص على رأي المتأخرين فالتقييد داخل عندهم في عنوانه لا في معنونه والا لكان فردا اعتباريا مع انه من الافراد الحقيقية الموجودة في الخارج عندهم والحصص لكون التقييد معتبرا في معنونها متغايرة بالذات ويكون بينها وبين الكلي تغاير ذاتي لكن لا يبطل الاتحاد النوعي فان التمايز بين الحصص ليس الا بدخول التقييدات مخصوصة ولما سقطت تلك التقييدات فلا يبقى في الحصص الا الطبيعة الواحدة وجميع الحصص متفقة فيها وهو المعني بالاتحاد النوعي الا ان هذا كما ان الافراد الشخصية عند المتقدمين القائلين بجزئية التشخص متغايرة بالذات ومغايرة للطبيعة الكلية الا انها متحدة نوعا بالمعنى الذي ذكرنا وبهذا التحقيق حصل الفرق بين الحصص والتشخص على المذهبين بلا تكلف وسقط ما قال المحقق البهاري رح من ان الافراد الحصصية تكون متحدة بالذات مع الطبيعة الكلية مغايرة لها بالاعتبار وما قال بعض الشارحين رح من ان قولهم كل مفهوم بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي اما انما يستقيم على تقدير التغاير الاعتباري ويرد على هذا التحقيق شبهتان الاولى انهم عرفوا الصنف بالنوع المقيد بقيد كلي عرضي وجعلوا التقييد داخلا في المعنون والقيد خارجا عنه اذ لو اريد دخول التقييد في مجرد العنوان دون المعنون لكان الصنف من الافراد الحقيقية كالشخص على رأي المتأخرين مع انهم جعلوا الصنف من الافراد الاعتبارية ح فلا فرق بين الصنف والحصة المقيدة بالقيد الكلي كالوجود الخارجي اللهم الا ان يقال ان الحصة اعم مطلقا من الصنف والثانية ما اورده بعض الفضلاء رح بقوله ان النوع الحقيقي عندهم عبارة عن تمام الماهية الكلية والطبيعة المعروضة للتشخص تمام الماهية الكلية للشخص وان كانت جزءا له فتكون نوعا حقيقيا بخلاف الطبيعة المعروضة للتقييد في الحصة فانها لا تكون تمام الماهية الكلية في الحصة اذا كان التقييد كليا فح لا تكون نوعا حقيقيا لها فلا يستقيم كون الكلي نوعا حقيقيا لها مطلقا اي سواء كان التقييد جزئيا او كليا انتهى والدليل الثاني انه لا يمكن ان يكون احد جزئي الكلي خارجيا والآخر ذهنيا لان الجزء الذهني متحد مع الآخر ومع الكل والجزء الخارجي مغاير مع الآخر ومع الكل لان الاتحاد وكذا التغاير من النسب المتكررة فلو كان احد الجزئين متحدا مع الآخر يكون هو ايضا متحدا معه ولو كان مغايرا له يكون هو ايضا مغايرا له فلا يتصور ان يكون احد الجزئين خارجيا مغايرا للآخر وكان هو ذهنيا متحدا معه فالتقييد والطبيعة الكلية لو كانا من الاجزاء الخارجية فلا يكون واحد منهما محمولا على الآخر ولا على الكل وهو ينافي نوعية الطبيعة فانه يقتضي ان يكون الطبيعة محمولة على الحصة ولو كانا من الاجزاء الذهنية فكل منهما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل مع ان الطبيعة ليست بمحمولة على التقييد وكذا العكس لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما اورده بعض الاسابقين بانا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا ولا نم استلزام الجزئية الذهنية لاتحاده مع الكل وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الملحقة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية فانا نتصور الجسم مركبا من الهيولى والصورة ونحصل في اذهاننا مفهوم الهيولى والصورة ونجعل هذين المفهومين

اما واحدا مرکبا مع ان حمل احد الجزئین علی الآخر وعلی الکل لیس بصحیح وفیہ انہ ما اطلع علی المادۃ الذہنیۃ ولم یتتبع عندہ اصطلاحہم علی الجزء الذہنی والخارجی
فان الجزء الذہنی ما یکون محمولا علی الآخر وعلی الکل سواء کان موجودا فی الخارج او فی الذہن والجزء الخارجی ما لا یکون محمولا علی الآخر ولا علی الکل سواء کان
موجودا فی الخارج او متصورا فی الذہن ولیس الجزء الذہنی ما کان موجودا فی الذہن کما توہم والوجہ الثانی ما اوردہ الفاضل اللکھنوی من ان الامر ان یستلزم
خارجیۃ احد من الاجزاء وخارجیۃ الآخر اذ الجزء الذہنی انما یتحد مع الکل والخارجی ولو کشف ذلک ای ما یتحد مع الکل نفی الجزئیۃ الذہنیۃ فلا بد من الاتحاد بین الاجزاء ومع الکل الا الاتحاد بین الاجزاء
انفسہا ایضا وکذا فی الجزئیۃ الخارجیۃ لا بد من التغایر بین الجزء والکل لا التغایر بین نفس الاجزاء ایضا فیجوز ان یکون بعض الاجزاء خارجیا مغایرا للکل
وبعضہا ذہنیا متحدا معہ ولیس ہذا مستحیلا فالتقیید یکون جزء خارجیا للمعنون بالحصۃ وحقیقۃ والکلی جزء ذہنیا لہ کما ان التشخص جزء خارجی للشخص والطبیعۃ
جزء ذہنی للشخص عند القدماء القائلین بدخول التشخص وفیہ قدح من وجہین الاول ما اوردہ بعض السابقین من ان المحققین اتفقوا علی ان التقیید من الامور
الذہنیۃ فکیف یکون جزء خارجیا وقد مر ان الجزء الخارجی ما یتغایر مع الآخر ومع الکل سواء کان موجودا فی الذہن او فی الخارج لا ما یکون موجودا فی
الخارج کما توہم والثانی ما قد مر من ان قیاس دخول التقیید فی الحصۃ علی دخول التشخص فی الشخص مع الفارق فان دخول التشخص فی الشخص لا ینافی کون المطلق
نوعا بخلاف دخول التقیید فی الحصۃ والوجہ الثالث ان المطلق وہو المعنی المصدری لا یندرج تحت مقولۃ اصلا اذ المندرج تحتہا ہی الماہیات الموجودۃ
فی الخارج لا الانتزاعیۃ الاعتباریۃ فلا یلزم من حمل التقیید علی الطبیعۃ اتحاد المقولتین وقیل ان الانتزاعیات ایضا مندرجۃ تحت مقولۃ کما قال المحققون
وقال المحشی فی بعض حواشیہ علی الحاشیۃ المتعلقۃ بشرح التہذیب الجلالی ان المعنی المصدری من مقولۃ الفعل او الانفعال والحق ان الحصۃ کما تکون فی المعانی الصحیحۃ
الانتزاعیۃ کذلک تکون فی المعانی الحقیقیۃ کالانسان والحیوان فلو تحقق الحمل بین التقیید والطبیعۃ یلزم اتحاد المقولتین ہہنا بلا ریب وقد اورد علی الامام
من ان التقیید داخل فی عنوان الحصۃ لا فی معنونہا ایرادان الاول انہ لا یبقی ح بین الحصۃ والشخص فرق فان بعض المتاخرین لا یقولون بجزئیۃ التشخص للحقیقۃ
الشخصیۃ بل یعتبرون فی عنوانہا کما یکون التقیید فی اللحاظ خارجا عن الملحوظ فی الحصۃ فان قلت ان الفرق ان الطبیعۃ المعتبرۃ فی الحصۃ اعتباریۃ وفی الشخص
غیر اعتباریۃ قلت ہذا لا یجوز فان الحصۃ کما تکون فی الامور الاعتباریۃ کذلک تکون فی الامور الحقیقیۃ کیف وقد جعلوا الحصۃ قسیما للشخص وہذا مشروط
بکون المقسم متحدا ولکن ان تثبت الفرق بین الحصۃ والشخص بان معنونہما وحقیقتہما امر واحد وہو الطبیعۃ الا انہما متغایران بحسب العنوان بان الطبیعۃ اذا اخذت
بان تقترن بالعوارض وتکتنف بہا فہی تسمی شخصا واذا اخذت بانہا مقترنۃ بالنسبۃ التوصیفیۃ او الاضافیۃ الحاصلۃ باقتران تلک الطبیعۃ مع العوارض فتسمی
حصۃ فان قلت انہ اذا کان معنون الحصۃ والشخص امرا واحدا فکیف یصح القول بان الافراد الحصصیۃ اعتباریۃ ذہنیۃ وان الشخصیۃ موجودات خارجیۃ قلت
انہ لما اعتبر التقیید الذی ہو امر اعتباری فی مفہوم الحصۃ دون مفہوم الشخص یقال انہا اعتباریۃ دونہ فہذا القول ایضا باعتبار العنوان مع ان
المعتبر فی الافراد الشخصیۃ اقتران الطبیعۃ بالعوارض وہی قد تحقق فی الخارج ولذلک قیل ان الاشخاص موجودۃ فی الخارج واما المعتبر فی الافراد
الحصصیۃ فانما ہو الاقتران بالنسبۃ التوصیفیۃ او الاضافیۃ وہی اعتباریۃ فلذلک قیل ان الحصۃ ایضا اعتباریۃ موجودۃ فی الذہن دون
الخارج والثانی ان التقیید والقید کلیہما داخلان فی العنوان خارجان عن المعنون ح فالقول بان التقیید داخل فی الحصۃ والقید خارج کما وقع
عن القائلین بدخول التقیید فی عنوان الحصۃ فی تعریف الحصۃ لیس اولی من عکسہ وقیل انا سلمنا انہ لیس اولی من عکسہ لکن تلفظوا بہ وارادوا ان
التقیید والقید داخلان فی العنوان خارجان عن المعنون غایۃ الامر انہم تسامحوا فلا ضیر فی التسامح بعد وضوح المقصود فتدبر ولما انتقش تحقیق
الحصۃ فی صفحۃ خاطرک فاعلم ان الفرد عندہم یطلق بالاطلاقین الاول ما یکون التقیید والقید کلاہما داخلین فیہ فی الملحوظ وہو بہذا المعنی قسیم للشخص والحصۃ
والثانی المعنی الاعم من الشخص والحصۃ حیث قالوا ان الموضوع فی القضیۃ الکلیۃ ان کان نوعا او ما یساویہ فالحکم علی الافراد الشخصیۃ وان کان جنسا او ما یساویہ
فالحکم علی الافراد النوعیۃ والشخصیۃ فقد ثبت من ہذا ان الفرد ما یکون الکلی صادقا علیہ مواطاۃ والشخص عبارۃ عن الجزئی الحقیقی الذی یکون موجودا
مستقلا کزید وسواء کان انسانا معروضا للتشخص او مرکبا من الانسان والتشخص او عین التشخص علی اختلاف المذہب یکون شخصا للانسان
ویعتبر فی الصنف دخول التقیید فیکون الصنف مغایرا للکلی بالذات والحصۃ لیست مغایرۃ لما ہی حصۃ لہ بالذات بل بالاعتبار
فظہر الفرق بینہا والشخص والحصۃ مفترقان بان الشخص لا یکون الا جزئیا حقیقیا والحصۃ قد تکون جزئیۃ وقد تکون کلیۃ
وما قال المحشی رح فی حاشیۃ علی الحاشیۃ الجلالیۃ التہذیبیۃ من ان التشخص ہو الشیء المقرون بالعوارض المخصوصۃ
منقوض بذات الواجب تعالی فانہ متشخص مع انہ لیس لہ عوارض فتدبر قولہ فیہا لا یقال لا معارضۃ علی ان بین الوجود الخارجی

سلہ الفاضل المولوی عماد الدین رح ۱۲

سلہ الفاضل المولوی حسین علی خان رح ۱۲

سلہ الا تری انہ یقال الافراد الحصصیۃ

۱۲ منہ

سلہ ... فی التقیید ... الافراد ... ۱۲ منہ

والذهني اتحادهما بان لكل من الوجودين اعني الخارجي والذهني لوازم لا تتحقق هي في الآخر كما ان ترتب الآثار بحسب الوجود الخارجي كالحرارة والاحراق للنار بحسب
الموجودة وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الذهني وللوجود الذهني على نحو القيام لزوم الاكتساب بالعوارض الذهنية الانكشاف وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الخارجي
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لان الملزومات تكون علة للوازمها ولا يكون الشيء الواحد علة لاشياء كثيرة لما قد تقرر في فن الالهي ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيلزم ح ان يكون الوجودان مختلفين في الماهية فانهدم المطلوب باساسه قوله فيها لا انا نقول الخ منع لقول المعارض ان لكل الخ وحاصله ان اللوازم كلها مستندة الى
الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار لا الى الوجود المصدري الانتزاعي حتى يلزم من اختلافها اختلاف الوجودات المصدرية الانتزاعية وأورد عليه جد جدي قدوة
المحققين كمال الملة والدين قدس سره بقوله لقائل ان يقول ان اريد بالوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما زعم المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه
اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات انفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم
مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما قد تقرر في مدارك الحكماء وعليه جمهور المتكلمين ايضا يساعدهم
في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين بالاشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما
يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وما نحن فيه ليس كذلك بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود
المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة
الى اختلافات في عروض المشخصات انتهى اقول ان هذا القول لدقته يحتاج الى تنقيح وتوضيح وتلويح وتلميح فاقول قوله قدس سره اما عن الواجب ذهب جمهور
جميع الاشياء قوله قدس سره كما زعم المحشي في موضع آخر اي في حاشيته على شرح المواقف فانه حقق ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر متشخص واحد واجب
لذاته ووجود الممكنات ليس الا بانتسابه اليه كما ان الماء الذي تسخن بالشمس يطلق عليه المشمس بالنسبة المحضة فوجود الممكنات ليس الا نفس وجود الواجب لا غير قوله قدس سره
بل شخصا بل للاضراب انما ضرب لبيان ان ذات الواجب تعالى متحدة شخصا قوله قدس سره واما عن الماهيات فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الماهية الموجودة
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى الماهية الموجودة في الذهن قوله قدس سره كما قد قيل القائل ابو الحسين البصري من المعتزلة والشيخ ابو الحسن
الاشعري قوله قدس سره ضرورة الاتحاد فيها الخ يعني ان الماهية لا تتبدل بتبدل الوجودين الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها فكيف
تصلح الماهية لان يستند اليها اللوازم المختلفة قوله قدس سره واما عن الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الامر المنضم معها في الخارج
ولوازم وجودها الذهني مستندة الى الامر المنضم مع تلك الماهية في الذهن والامران المنضمان مع الماهية مختلفان فيصح استناد اللوازم المختلفة
اليها كما قال بعض الفضلاء ان الحاصل في الذهن اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم هو الموجود الخارجي نفسه بناء على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن فاذن يكون هذا الوجود الخارجي المنضم مع الشيء بعينه هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن الوجود الخارجي بعينه الوجود الذهني
لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو الذهن وهذا باطل وبالجملة فيلزم الاتحاد بين الوجودين ولا يلزم الاختلاف فعاد
الاشكال المصدر بقوله لا يقال لكل من الوجودين لوازم الخ وفيه ما اورده ملك العلماء ادام ظله بانه لا معنى لحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ان الوجود الخارجي بتشخصه وعوارضه يحصل في الذهن فانه لا يلزم كثير من الاستحالات مثل انطباق الكبير على الصغير واحتراق الذهن عند تصور النار واتقاده عند تصوره بل الصورة
الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء فالوجودان الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص من ثم حكماء العلوم بحسب الحقيقة
هو الشيء الحاصل في الذهن واما الوجود الخارجي فبالعرض قوله قدس سره وذلك ايضا باطل على تقدير الخ الاشتراك المعنوي بان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى يكون افراده كثيرة متفقة في ذلك المعنى كالانسان والاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة
كالعين فانه موضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذهب والركبة وغيرها كما قد ثبت في مدارك الحكماء وعند جمهور المتكلمين ان الوجود حقيقة واحدة
مشترك معنوي بين الوجودات اي الامور المنضمة الى الماهيات لا تغاير بينها في الحقيقة فكيف يكون الامران المنضمان مع الماهية مختلفين بالحقيقة
حتى يصح استناد اللوازم المختلفة اليها قوله قدس سره ويساعدهم المساعدة الاعانة قوله قدس سره وبالجملة الاشكال الخ اراد به الاشكال المصدر
بقوله لا يقال الخ قوله قدس سره وارد على كل تقدير الخ اي سواء كانت اللوازم المختلفة مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري او الى الوجود
بمعنى ما به الموجودية قوله قدس سره فالاصوب في الجواب اي عن الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ ولعل المحشي رحمه الله لشهرة هذا الجواب لم يتعرض به
قوله قدس سره وما نحن فيه ليس كذلك يعني ان كون اللوازم لوازم نفس الماهية في الوجودين لا يجوز ان يكون تلك اللوازم لوازم الصنف

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي كالانسان الرومي والانسان الحبشي فيكون الوجود الذهني والوجود الخارجي من اصناف الوجود المطلق وتلك اللوازم
مستندة الى تلك الاصناف لا الى نفس الماهية وليس من شرائط لوازم الاصناف ان تختلف باختلافها الاصناف بالحقيقة الا ترى انه لا يلزم من
اختلاف لوازم الرومي والحبشي من البياض والسواد اختلاف حقيقتهما قوله قدس سره من عوارض الوجود المطلق المراد بالعوارض الاصناف قوله قدس سره
بمعنى ان لزومها مشروط الخ يعني بان لزوم اللوازم للوجود مشروط بعروض تلك العوارض اي الذهنية والخارجية له قوله قدس سره فانها اي لوازم الاشخاص
قوله قدس سره المشخصات على صيغة اسم الفاعل المراد بها التشخصات والحاصل انه لما اختلف عروض التشخصات لكل واحد من الاشخاص فاختلف اللوازم
فان قلت ان الوجود الذهني والخارجي ليسا صنفين لمطلق الوجود بل هما حصتان للمطلق نوع لما هو المقرر في المعاني المصدرية قلت هذا الكلام كلام المحققين مبني على التحقيق ان لم
يقم عنده دليل قوي على كون افراد الوجود حصصية واما ما قام فهو مخدوش فيه فحينئذ يجوز ان يكون الوجود الذهني والخارجي من اصناف مطلق الوجود وقال
بعض الاعاظم مجيبا عن ايراد كمال المحققين ان المحشي اراد ههنا بالوجود به الواجب جل ذكره واما امتناع استناد اللوازم المختلفة الى الواجب فانما هو اذا لم يعتبر
مع الواجب جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات وارتباطات متباينة بحسب الصفات وغيرها وان كانت ذاته بسيطة لا كثرة فيها فلا يتحقق ذلك
الامتناع فباعتبار كل ارتباط وجهة يستند لازم من اللوازم المختلفة فاختلاف اللوازم انما يقتضي اختلاف الملزومات سواء كان بالذات او بالاعتبار
والثاني متحقق في الواجب فلا ضير فاورد عليه المحقق البهاري بانه لو كان اختلاف اللوازم موجبا لاختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فيصح استناد اللوازم
المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا اذ لا مرية في تحقق التغاير الاعتباري بين الوجودين الخارجي والذهني فلم اعرض المحشي عنه الى الوجود بمعنى ما به
الموجودية واجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما اعرض المحشي عن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري الى استنادها الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
لان استنادها في نفس الامر ليس الا الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما يشهد به الفطرة
وليس الاعتراض لان الجواب لا يحصل باستنادها الى المعنى الانتزاعي وان اختلج في صدرك انه لم قلتم ان استناد اللوازم انما هو الى الوجود الحقيقي دون
الوجود المصدري فاقول ان العلة لا تكون اضعف من المعلول فلو جاز استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى الانتزاعي والوجود انتزاعي اعتباري واللوازم في
نفس الامر بلا اعتبار المعتبر فيلزم ان يكون العلة وهو الوجود المصدري اضعف من المعلول وهو اللوازم وهذا خلف فان قلت انا ننقل الكلام في الارتباطات
بان ثبوتها للواجب تعالى اما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو من الاباطيل او ممكن فيحتاج في ثبوتها الى علة وهي اما عين الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم
احتياج الواجب في ثبوتها الى غيره وهو علامة الامكان وعلى الاول يكون الواجب علة والارتباط معلولا فيوجد ارتباط آخر بين العلة اي الواجب
والمعلول اي هذا الارتباط فينتقل الكلام في الارتباط الآخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل قلت يمكن ان يكون الارتباطات حالات للممكنات
مع الواجب ولا يعلم كنهها الا هو فتدبر وتشكر قوله فخص بعضهم مورد القسمة الخ المقصود من نقل هذا الكلام بيان وجه عدول المصنف الى تخصيص
المورد بالمتجدد عما خصصه البعض به وهو الحادث ولعله اراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه العلم بالنسبة الينا اي العلم
الحادث قوله ولا يخفى الخ رد على ذلك البعض ملخصه انه يلزم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي لو خصص بالحادث ايضا اذ العلم الحادث
اعم من وجه من الحصولي يشمل الحصولي الحادث والحضوري الحادث كعلمنا بزيد مثلا والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا وليس العلم الحضوري منقسما الى التصور والتصديق
فلا بد من اخراجه ولا يخرج الا بتقييد الحادث بالحصولي فيلزم على هذا التقدير تخصيص مورد القسمة من حيث اللفظ مرة بعد اخرى مرة بالحادث
ومرة بالحصولي من غير ضرورة اذ لو خصص المقسم بالمتجدد كما خصصه المصنف لا يلزم التخصيص مرتين فلا يرد ما اورده احسن المحققين بان الضرورة
موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث قوله ايضا اي كما انه
يلزم التخصيص مرتين عند تفسير المتجدد بالحادث ومما يجب ان يعلم ههنا امور منها انه قيل من ان التخصيص مرتين لازم على المصنف ايضا اذ لما قسم العلم الى التصور
والتصديق فخصص بالحصولي لاخراج الحضوري فانه لا ينقسم اليهما واذا قسمها الى البديهي والنظري فخصصهما بالحادثين لان التصور والتصديق من
الحصولي القديم لا ينقسمان اليهما فيلزم التخصيص مرتين مرة بالحصولي في مقسم التصور والتصديق ومرة بالحادث في قسمتهما الى البديهي
والنظري وفيه ان هذا تخصيص مرتين في شيئين في العلم وفي قسميه ولا مضايقة فيه فان قلت ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
والى البديهي والنظري ايضا فيلزم حين تقسيمه الى التصور والتصديق تخصيصه بالحصولي وحين تقسيمه الى البديهي والنظري تخصيصه
بالحادث فيلزم التخصيص مرتين في شيء واحد وهو العلم قلت لا مضايقة في هذا ايضا فان هذا التخصيص مرتين باعتبارين والممتنع

ملا الكلي علي المر ١٣ سنة
المولوي محمد اعظم سنة
مولانا غلام يحيى سنة
المولوي غلام نبي سنة
سيراج حيث

انما هو باعتبار وحدة ونسبتها انه يحتمل ان يكون مراده ذلك البعض بالعلم الحادث علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف كما ادعم بالتجدد بهذا المعنى فلا يلزم تخصيص
مرتين بلفظ قال المصنف كعلم البارى تعالى مثال للمنفى فان مجرد الحضور في علمه تعالى بذاته او بغيره كاف لا احتياج الى الحصول اذ لو كان علمه تعالى حصوليا فالحاصل
والقائم بذاته تعالى الصور متناهية من هذا النظام العجيب الغير المتناهى او صور غير متناهية على الاول يلزم جهله تعالى بالنسبة الى باقى الاشياء وعلى الثانى اما
ان تكون موجودة مجتمعة فى زمان او تكون بمعنى لا تقف عند حد والاول بط ببرهان التضعيف وغيره والثانى يستلزم تدريج علمه تعالى وهو يقتضى سبق
جهله عليه فان قيل لا بد فى العلم الحضورى من ان يكون المعلوم حاضرا بذاته عند المدرك العالم ولا شبهة فى ان المعدومات كشريك البارى والامور الانتزاعية
كلها كالفوقية ليست بموجودة بذواتها فضلا عن حضورها عنده تعالى فلزم ان لا يكون البارى تعالى عالما بها واجيب عنه بانها وان لم تكن موجودة
حاضرة بذواتها لكنها مرتسمة فى الاذهان العالية او السافلة وهذه الاذهان مع ما فيها من الصور حاضرة عنده تعالى فيكون علمه تعالى حضوريا مطلقا بهذا
النمط وقيل ان هذا مذهب بعض المشائين وهو مخدوش بما سيجئ او احتقاق الحق فيما بعد فانتظره قوله لا يخفى ان العلم فى الحضورى نفس المعلوم الخ اى بديهة مطلقا
سواء كان علم الممكنات او الواجب بنفسه او بغيره وهذا التمهيد للايرادات الثلث ومنشأ ها اطلاق المص علم البارى تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه فلو قيد المص علمه
تعالى بنفسه كما قيد علم المجردات بها لا يلزم عليه استحالة من هذه الاستحالات كما لا يخفى قوله فيلزم تفريع على ما سبق قوله على تقدير الخ اشارة الى ان فى علمه
احتمالا فاوجدا وعدما على تقدير الوجود كيفيته والتفصيل سياتى قوله عدم علمه تعالى الخ هذا ايراد اول وتوضيحه انه من المقرر فى مقره ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى
متحدان ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا فلو كان علم البارى تعالى مطلقا بنفسه وبغيره حضوريا لزم ان يكون علمه تعالى مع المعلومات الممكنات متحدا
لما تقرر من ان العلم الحضورى نفس المدرك الحاضر عند المدرك والممكنات كلها حادثة فتحققت مرتبة لم يوجد ممكن فيها فلا يتحقق علمه تعالى فى تلك
المرتبة لاستلزام انتفاء احد المتحدين انتفاء الآخر فيلزم ان لا يكون البارى عالما قبل وجود المعلوم مع انه خلاف ما تقرر فى مداركهم من ان له تعالى علما فعليا
اجماليا مقدما على ايجاد العالم وسبباً له قال فى حاشية الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وتناهيه فى جانب الماضى كما هو مذهب
القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم تناهيه فى ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمانى عندنا غائب فى
زمان وحاضر فى زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى زمانه وموضعه وحاضر عنده تعالى وان كان
غائبا عنا انتهت قوله فيها هذه الاستحالة اى استحالة عدم علم البارى تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان من الاستكمال بالغير وزيادة
صفة العلم عليه فواردتان على كل تقدير سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه كما لا يخفى قوله فيها واردة على تقدير حدوث الزمان يعنى ان بعضهم قالوا
بان العالم حادث متناه فى جانب الماضى وليس بقديم ازلى فعلى هذا كانت الاشياء الحادثة زمانا كانت او زمانيات قبل وجودها معدومة محضة ثم
اوجدها البارى تعالى على الترتيب فلو كان علم البارى تعالى حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه فيلزم ح انعدام العلم عند انعدام الاشياء المعلومات وهو
بط كما ترى فهذه الاستحالة ترد على حدوث الزمان قوله فيها وغير واردة على تقدير قدمه توضيحه ان بعض الحكماء قائلون بقدم العالم وازليته وعدم
تناهيه فى جانب الماضى فح لا يلزم استحالة عدم العلم عند عدم المعلوم اذ العالم ح لا يكون مسبوقا بعدم صريح فى الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية
له بحادة على شئ من اجزاء العالم ح وما يترائ من التقدم والتاخر فى اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بحسب اضافة بعضها الى بعض واما بالقياس
الى ما هو متعال عن افق الزمان فليس هناك بعدية ولا قبلية فالمعدوم ح ليس معدوما محضا بل هو غائب عن زمان وحاضر فى زمان آخر فلو فان
فرض مثلا غائب عن زماننا وحاضر فى زمانه فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى موضعه ومحله وزمانه وحاضر عنده تعالى و
ان كان غائبا عنا واعترض بحر العلوم بما حاصله انه يلزم استحالة عدم العلم عند انعدام المعلوم حين قدم الزمان ايضا او يلزم انتفاء العلم فى مرتبة متقدمة
على حضور هذه الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيلزم كون علمه تعالى انفعاليا مع ان علمه فعلى مقدم على الايجاد على ما تقرر عندهم وايضا يلزم
ان لا يكون البارى تعالى خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم عليهما فاى استحالة اشنع من هذه واجيب عنه بان مراد المحشى من قوله
فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم قبلية انفكاكية فى الخارج دون القبلية بحسب العقل على تقدير قدم العالم لا يلزم تخلف العلم عنه تعالى
فى الخارج كما يلزم على القائلين بحدوثه فان العالم على هذا التقدير موجود معه واما تخلف علم الواجب عنه باعتبار لحاظ العقل فى المرتبة
المتقدمة على حضور هذه الموجودات فلا يضر اذ المراد هو التخلف فى الخارج وفيه ان المرتبة المتقدمة على الايجاد وحضور هذه الموجودات من المراتب الحقيقية
تخلو تعالى عن العلم فيها يستلزم الجهل فتدبر وان تختلج فى صدرك انه كما يقال حين قدم العالم يقال حين حدوثه فان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات موجود

سلمه
۱
مولانا
بحر العلوم
۱۲

فی موضعه وحاضر عنده تعالی وان لم یکن موجودا فی الخارج فلا یلزم استحالة عدم العلم فیندفع باو حسین حدوث العالم یتحقق مرتبة الواجب فی نفس الامر لیس الزمان وهذه الزمانیات موجودة فیها فکیف یصح ان یقال ح ان کل واحد من اجزاء الزمان والزمانیات حاضر فی موضعه وزمانه وما کان خالیا فی هذا الزمان فان الزمان ح معدوم محض حقیقی لا یتصف بالوجود فی الواقع اصلا فلا التفات الیه بخلاف ما اذا کان العالم قدیما معه تعالی من الازل فانه یصح ان یقال ح ان کل واحد من الزمانیات واجزاء الزمان حاضر فی موضعه وزمانه عنده تعالی وموجود فیه وان لم یکن موجودا فی هذا الآن اذ لیست الممکنات ح معدومات حقیقیة بل معدومات زمانیة وتنظیره ما اشتهر من مثال الکوفة والبیوت الواقعة فیها فانه اذا کان زید وبکر فی بیت من بیوتها وغاب بکر عن ذلک البیت وسکن زید فیه ودخل بکر فی بیت آخر منها فلا یقال ان بکرا معدوم عن الکوفة بل هو غائب من بیت وحاضر فی آخر والبکر عند زید معدوم ومن کان ناظرا الکوفة من فوق فیطلع علی جمیع ما فی الکوفة فیکون البکر عنده موجودا وحاضرا فی مکانه فکذا المعدوم الزمانی معدوم عند من کان فی شبکة الزمان وحاضر عند من کان فوقه سبحانه وهو الباری عز اسمه وان شئت زیادة التوضیح فتخیل سلسلة من الدرر غیر متناهیة من الجانبین ووضع القرطاس مثلا بین الدرتین فما کان نظیر القرطاس من الدرر کان القرطاس حاجبا عنه لکن من کان فوق القرطاس لا یحجبه القرطاس عن شیء بل هو ینظر الی الدرر التی فی هذا الطرف والتی فی ذلک الطرف فکذا المعدوم الزمانی لوقوع الحجاب غائب عنا واما بالنسبة الی الباری المتعالی الفوق لیس شیء محجوبا بل الکل حاضر فی موضعه ثم اعلم ان جالینوس توقف فی حدوث العالم وقدمه ولم یجزم باحدهما ولذا لم یعد من الفلاسفة والنقل من افلاطون مضطرب فالبعض قالوا ان افلاطون قائل بقدم النفوس قدما زمانیا وهو الذی لا اول لزمانه لکن المتقدمین نقلوا عنه وقد شاع فی الکتب الکلامیة ان افلاطون قائل بقدم البعد المجرد عن المادة قدما زمانیا لکن کلام الشیخ الرئیس فی الفصل الثانی من مقالته السابعة من الٰهیات الشفاء یابی عن هذا الانتساب والمتکلمون قائلون بحدوث العالم بالزمان کان باحداث الباری وابداعه بعد ان لم یکن بعدیة زمانیة کان الله ولم یکن معه شیء ولما ورد علیهم النقض بالزمان لان المتبادر من البعدیة الزمانیة ان المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان بعده فلو کان وجود الزمان بعد عدمه بهذه البعدیة لزم ان یکون للزمان زمان فقد اجیب عنه بان الزمانیات حادثة بالزمان بالمعنی المذکور ولا مشاحة فیه اما الزمان والعقول فلم یتحاش من ان لیس لها الحدوث الزمانی بالمعنی المذکور بل لها الحدوث الذاتی بان کانت منفکة ومعدومة فی مرتبة ثم بعدها وجدت فتقدم احدهما علی وجود الآخر تقدم سوی التقدمات الخمس المشهورة وقد عبر عن هذا الحدوث والتقدم بالحدوث الدهری والتقدم الدهری والحصر فی التقدمات الخمس انما هو باعتبار الاکثر ثم الحکماء استدلوا علی القدم بانه لا یخلو اما ان یکون جمیع ما لا بد منه فی وجوده موجودا فی الازل اولا علی الاول فیوجد لکن المعلول ایضا والا لزم ان یتخلف المعلول عن علته التامة وهذا باطل وعلی الثانی فاذا حدث ممکن فلا یخ اما ان یکون حدوثه من غیر حدوث امر آخر باق من علته التامة او بعد حدوث ذلک الامر فان کان الاول یلزم وجود المعلول بدون تمام العلة التامة وهذا محال وعلی الثانی ینتقل الکلام الی ذلک الحادث فیلزم التسلسل وهو محال فیه خدشة اما اولا فیما اورده المحقق الدوانی باختیار الشق الثانی من الترديد الثانی ومنع استحالة اللازم وهو التسلسل لو توضیحه ان المستحیل منه هو ما یکون فی الامور المجتمعة فی الوجود وهذا الامر الآخر الحادث الذی هو علة لحدوث المعلول یجب ان یکون معدا لوجوده فلا یجتمع معه وهکذا فلا یلزم التسلسل المستحیل واما ثانیا فلان هذا الاستدلال منقوض بالحوادث الیومیة فانها حادثة بلا ریب مع ان الاستدلال جار فیه فان قلت هل القول بکان الله ولم یکن معه شیء عین القول بقدم العالم یعنی ام لا قلت معناه علی رایهم انه تعالی کان ولم یکن فی مرتبة ذاته وصفاته شیء لان الواجب جل مجده کان فی الواقع ولم یکن معه شیء والحق ظاهرا وتدینا ان العالم حادث وان الله کان موجودا فی نفس الامر ولم یکن معه شیء ثم ابدع المکونات وما ابدعها فی الازل لسفالة رتبة الممکنات فان ذواتها قاصرة عن قبول الوجود الازلی فالنقص یرجع الی استعداد المکونات لا الی الواجب جل مجده فانه فیض بحت وجود صرف یعطی کل شیء وجوده بحسب استعداده کما ان سحاب المطر اذا امطر فی الریاض والاراضی اللطیفة یعطی زهر اللطیفة واذا امطر فی الجبال لا تنبت شیئا ولیس ذلک الا لاختلاف القابل لا لنقصان الفیاض فتامل قوله واستکماله بالغیر معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثان من الایرادات الثلث وتوضیحه انه لو کان علم الواجب حضوریا لزم اتحاد العلم بالمعلوم لکن المغایر لذات الواجب مغایرة ذاتیة علی مذهب الحکماء کما هو شان العلم الحضوری ومن المقرر فی مقره ان العلم صفة کمالیة فیستکمل العالم کما یشهد به قوله تعالی ومن اوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا ومن البین ان استکمال الشیء باحد المتحدین عین الاستکمال بالمتحد الآخر فلزم استکمال الواجب تعالی بالممکن المعلوم المغایر وهو بذلک منقصا فی جنابه تعالی وتبارک قوله وزیادة صفة العلم معطوف علی قوله عدم علمه تعالی وهذا ایراد ثالث من الایرادات الثلث وتقریره انه لو کان علم الواجب حضوریا وقیل العلم والمعلوم متحدان والبین ان المعلوم الممکن زائد علی ذاته تعالی لیس عینا له ولا جزء لها کما هو الظاهر فزیادة احد المتحدین علی شیء

سئل ان محشی العلام ادام الله ظله وجوده منعت بعض الحاشية حاشية علی العقائد الجلالی ومن فیض الاقوال

یستلزم زیادة الخ حاصل الآخر علیہ ایضا فیلزم ان یکون صفة العلم زائدة علی ذاتہ جل وعلی ومغایرة لہ ولا یکون عینا لہ مع انہ قد تقرر فی مدارک الحکماء ان صفات الباری الثبوتیة کلہا عینہ لیست بزائدة علیہ حیث قال بحر العلوم رحہ ان الاستکمال والزیادة امر واحد فعدہما ایرادین لا یصح لان الزیادة انما استحالت للزوم الاستکمال بالغیر والافتقار والا فای استحالة فیہا فالجواب ان المحشی انما عدہما ایرادین بناء علی ان الاستکمال بالغیر محال فی جنابہ للزوم الاحتیاج الی الغیر وہو نقصان والزیادة مستحیل فی جنابہ لکونہ خلاف ما ثبت عندہم من عینیة الصفات الحقیقیة لہ تعالی فاستحالة الزیادة وان کانت فی نفسہا للزوم الاستکمال بالغیر والاحتیاج الیہ لکن المحشی نظر الی ما قلنا فتدبر قولہ والتحقیق الخ ہذہ المقدمة تمہید للجواب الذی یندفع بہ الایرادات الثلث المذکورة وحاصلہا ان للعلم المطلق سواء کان حصولیا او حضوریا حادثا او قدیما ثلثة معان یطلق علیہا بالحقیقة والمجاز فالحقیقة للاول والمجاز فی الاخیرین والالف واللام فی العلم لیس للعہد یشیر الی العلم الحصولی او الحضوری الا لم یصح قولہ اما الثالث فہو فی العلم الحضوری بل ہو للتعریف الجنس وہذا لا شک فیہ قولہ الاول المعنی المصدری ای الیاء للنسبة ای المعنی المنسوب الی المصدر من قبیل نسبة الفرد الی الکلی والتغایر الذی یکون بین الفرد والکلی کاف لادراج یاء النسبة فلا یتوہم ان الیاء زائدة لیست للنسبة اذ النسبة تقتضی تغایر المنتسبین ثم اعلم ان ہذا المعنی المصدری یعبر عنہ بالفارسیة بدانستن وہذا مما لم ینکرہ واحد من العقلاء وان اختلفوا فی کیفیتہ وقوعہ کما یجی تفصیل انشاء اللہ تعالی الوہاب ومن ہہنا ظہر حیث فسر المعنی المصدری بحصول الصورة ثم قال وقد تحقق فی الواجب سبحانہ جمیع تلک المعانی فان ہذا یقتضی ان یکون علمہ تعالی بحصول الصورة وہذا خلاف ما رامہ المحشی المحقق رحہ من ان علمہ تعالی عین ذاتہ فانہ مبدء الانکشاف قولہ ما شأنہ ای مبدء الانکشاف قولہ ما شأنہ ای مبدء الانکشاف حضوریا کان الانکشاف او حصولیا ثم اعلم ان المناسب کون المبدء صیغة آلة فمعنی مبدء الانکشاف آلتہ بہ الانکشاف وظہورہ وہو ما ینکشف المعلوم ویتمیز عند العالم ویؤیدہ ہذا المعنی تفسیر بعض الاعلام رحہ مبدء الانکشاف بقولہ ای ما بہ ینکشف الاشیاء عند العالم ولو قرء المبدء بفتح الظرف کما ہو المشہور یکون معناہ محل بدء الانکشاف او زمانہ فیرتکب المجاز فی الصیغة ویراد معنی صیغة الآلة وقس علی ہذا الفظ منشاء الانکشاف قولہ والثالث الحاضر عند الذات المدرکة ہی علی صیغة اسم الفاعل وعند ہہنا للمقارنة فہو من ان یکون الحاضر فی الذات المدرکة کما فی علم النفس بالکلیات فان صورہا فی النفس او فی آلاتہا کما فی علم الجزئیات المادیة فان صورہا فی الحس المشترک والخیال وغیرہما وعندہا لا فیہا ولا فی آلاتہا کما فی حضور النفس عندہا قولہ اما الاول فہو امر اضافی حاصلہ ان العلم بالمعنی المصدری امر اضافی نسبی انتزاعی لا یتحقق الا بعد تحقق المنتسبین وہما العالم والمعلوم فلا یکون عینا للعالم ولا المعلوم اذ العینیة تنافی البعدیة علی ان ہذا المعنی اضافة والعالم لا یکون الا جوہرا والمعلوم قد یکون جوہرا وقد یکون کما وقد یکون کیفا وقد یکون من بواقی المقولات فکیف یکون ما ہو من مقولة الاضافة عین ما ہو من احدہا والا لزم اتحاد المقولات وبالجملة لیس ہذا المعنی المصدری متحدا مع المعلوم والاستکمال بہذا المعنی المصدری استکمال بالانتزاعی وہو تعالی منزہ عن استکمال کذلک فلیس الکلام فیہ قولہ اما الثانی فہو نفس المعنی الثالث یعنی ان الثانی وہو مبدء الانکشاف نفس الثالث وہو الحاضر عند الذات المدرکة فی علم الممکن بنفسہ کان او بغیرہ فان کلما یکون فیہ منشاء الانکشاف کالصورة العلمیة فی الحصولی والحالة الادراکیة علی تحقیق المحشی وغیرہ وکنفسہ وصفاتہا فی العلم الحضوری فہو الحاضر عند الذات المدرکة وہی النفس وکذا العکس الکلی فان ما لم یحضر الشیء عند المدرکة کیف یکون منشاء الانکشاف المعلوم عندہ ومن ہذا التفصیل علم ان المضاف فی قولہ فی الممکنات محذوف والمعنی فی علم الممکنات فان قلت ان المعنی الثانی وہو مبدء الانکشاف عین المعنی الثالث اعنی الحاضر عند الذات المدرکة فی علمہ تعالی بذاتہ کما ہو الظاہر فما الوجہ لتخصیص عینیتہا فی الممکنات کما وقع من المحشی قلت لیس مراد المحشی رحہ التخصیص بل غرضہ بیان الواقع ولا ضیر فیہ قولہ اما الثالث فہو فی العلم الحضوری عین المعلوم توضیحہ ان المعنی الثالث وہو الحاضر عند المدرک فی العلم الحضوری کما فی علمنا بذواتنا وصفاتنا او علم الباری بذاتہ وبالممکنات عین المعلوم عینیة کاملة بحسب الذات والاعتبار فی المصداق لاتحاد العلم والمعلوم فیہ وفی العلم الحصولی غیرہ غیریة اعتباریة لا ذاتیة بان یکون حقیقتہما مختلفة فان المعلوم فیہ ہو الشیء من حیث ہو مع قطع النظر عن مرتبة القیام بالذہن والاکتناف بالعوارض الذہنیة والحاضر عند المدرک فیہ ہو الصورة المکتنفة باللواحق الذہنیة وہذا عند الجمہور واما عند المحشی ومن تابعہ فی القول بکون العلم حقیقة ہو الحالة الادراکیة فالعلم المعنی الحاضر عند المدرک والمعلوم متغایران حقیقة اذ الحاضر عند المدرک ہی الکیفیة الانکشافیة القائمة بالنفس والمعلوم ای شیء کان فالعلم والما یکون کیفیة من مقولة الکیف والمعلوم من ای مقولة کان فاین الاتحاد بین العلم والمعلوم واما المعنی الثانی فہو فی الحضوری قد یکون عین المعلوم کما فی علمہ تعالی بذاتہ وعلمنا بذواتنا وقد یکون غیرہ وذا کما فی علم الباری علی الاجمالی بالممکنات فان منشاء الانکشاف فیہ ہو ذاتہ والمعلوم معلولاتہ وفی العلم الحصولی غیرہ بالاعتبار اذ منشاء الانکشاف فیہ علی رای الجمہور الصورة الحاصلة فی الذہن المکتنفة بالعوارض الذہنیة

المعلوم هو الشيء من حيث هو ولما كان يرد على هذا القول ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري والعلم الحصولي كليهما متحدان بالذات فلم قال المحشي رحمه الله
في العلم الحضوري عين المعلوم وفي الحصولي غيره دفعه المحشي رحمه الله في حاشية الحاشية بقوله الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي
ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية انتهت حاصل الدفع ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
والحصولي كليهما في نفس الامر الا ان اتحادهما في الاول اتحاد محض لا تغاير بينهما في المصداق اصلا فان ما هو الحاضر نفس المعلوم بل التغاير في المفهوم فقط لا في
المصداق ولا كلام لنا فيه وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري فان الشيء من حيث القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فعلى هذا
بالغيرية الواقعة في الحاشية هي الغيرية بالاعتبار لا بالذات حتى يرد الايراد قال المحشي في حاشية الحاشية الاخرى تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص
المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهت قوله فيهما بل هو عين
الصورة الخارجية اي المعلوم اذ هي الحاضرة عند المدرك قوله فيهما بعين وجود الشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل اضافة جرد قطيفة والمعنى بعين
الشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من فسر العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم اراد بالوجود الموجود وبالاضافة اضافة الصفة الى الموصوف
وغرضه ان العلم الحضوري هو الشخص المعلوم الموجود ولا شبهة في صحته فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قد وقع في كلام
المحشي ههنا طول ولو قال هكذا لكان اخصر واعلى وهو التحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري وهو امر انتزاعي الثاني مبدأ الانكشاف وهو نفس الذات
في الممكنات والثالث الحاضر عند المدرك وهو في الحضوري عين المعلوم وفي غيره غيره انتهى قوله وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني الخ هذا جواب حاصله
ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه وعدم امتياز العلم الذي هو عين البارى تعالى من العلم الذي هو عين المعلوم غير البارى تعالى ففي الواجب تحقق المعاني الثلثة
للعلم وهو ظ لكن العلم الذي هو عينه تعالى هو المعنى الثاني وهو غير المعلوم اعني مبدأ الانكشاف دون المعنى الاول والمعنى الثالث اما الاول فلانه لا يصلح
العينية لا مع العالم ولا مع المعلوم كما مر واما الثالث فلانه عين الممكنات فلو كان عين البارى تعالى لزم اتحاد الممكنات به تعالى وهو باطل فيلزم من عدم المعلوم
انتفاء العلم الذي هو عين المعلوم دون العلم الذي هو عين البارى تعالى حتى يلزم جهله وعدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات فاندفع الاشكال الاول والاستكمال
للبارى تعالى انما هو بالمعنى الثاني الذي هو عينه تعالى دون بالثالث الذي هو عين المعلوم حتى يلزم الاستكمال بالغير فاندفع الاشكال الثاني ولا يلزم زيادة
صفة العلم ايضا لان الزائد على ذاته تعالى هو المعنى الثالث وهو ليس بصفة بل صفته هو المعنى الثاني وهو عينه فاندفع الاشكال الثالث فان قلت
ان المحشي قال وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني والعلم الحصولي من جملتها وهو ليس بمتحقق في البارى تعالى عند المحشي فكيف يصح ما قال قلت معناه
انه تحقق في الواجب نوع واحد من انواع كل احد من تلك المعاني الثلثة وهو الحضور بالمعنى المصدري ومبدأ الانكشاف الحضوري والحاضر عند المدرك
بلا توسط الصورة فان قيل مدار الاعتراض على تسليم المقدمة التي اخذها المحصلون بالقبول وهو ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ومن هذا الجواب يفهم
عدم الاتحاد فيه ففيه هدم اساس المسلم ولا كلام فيه قلت ملخص الجواب ليس هدم اساس المقدمة المذكورة بل تأويلها بانها مهملة في قوة الجزئية وليست بكلية كما توهم
المعترض فلا تجري في العلم الذي هو عينه تعالى فلا يلزم شيء من الاستحالات قال المحشي في حاشية الحاشية المعلقة على قوله لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وقد يعبر عنه
بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة تحللها الى الصور المتعددة ولا ما يقال
في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله
شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدانه انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتامل فانه يحتاج الى مزيد
تام للذهن انتهت قوله فيهما وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي يعني وقد يعبر عن العلم الذي هو عينه تعالى اعني المعنى الثاني بالعلم الحقيقي لانه العلم حقيقة اذ به ينكشف الاشياء
عند البارى تعالى ولان هذا العلم كمال له تعالى مستمر لا يعدم في زمان اصلا بخلاف غيره من العلوم فصار كانه هو العلم في الحقيقة قوله فيهما والعلم الاجمالي انما سمي به لانه كما ان
في صورة العلم الاجمالي للممكنات امرا واحدا يكون منشأ الانكشاف الكثيرين كما اذا علمنا زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم بانهم حيوان ناطق كذلك في علمه الذي هو عينه تعالى منشأ
الانكشاف امر واحد بسيط وهو ذاته تعالى وان كان بين الاجماليين بون بعيد فان في العلم الاجمالي للممكن كشفا ناقصا اجماليا وفي علمه تعالى الاجمالي كشفا تاما
تفصيليا لان المعلومات فيه ممتازة امتيازا تاما قوله فيهما والخلاق للصور التفصيلية انما سمي به لان هذا العلم لما كان عين البارى تعالى وهو خلاق للصور التفصيلية الحاضرة
عنده تعالى وهي المعلومات فكذا علمه الذي هو عينه يكون خلاقا للصور التفصيلية واراد بها الاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى هذا العلم بمبدأ العلم

التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات بعد ايجادها والآن هذا العلم عينه تعالى وهو ثم مبدأ لعلمه التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك لا الا انه لم يبق العينية وقد سبق جوابه فعليك
لان هذا العلم الاجمالي مناط الفعل والايجاد اذ هو قبل المعلوم وبحسبه يوجد المعلومات قوله فيها وليس معنى الاجمال الخ دفع دخل مقدر تقريره ان للاجمال معنيين الاول
ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة كصورة الانسان المحدود المجمل فانها محللة الى الصور المتعددة المفصلة وهي الحيوان
والناطق وهذا المعنى لا يتصور في علمه تعالى الاجمالي لان علمه الاجمالي هو عينه تعالى وهو تعالى واحد محض بسيط ليس فيه التكثر بنحو من الانحاء حتى ينحل الى صور متعددة
والثاني ما يقال في غير ذلك اي ما سوى الحد والمحدود وهو عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره يقال هذا الشيء مجمل اي غير متميز عن جميع ما عداه وهذا ايضا غير متصور
في علمه تعالى اذ لو كان علمه مجملا بهذا المعنى لكان لعوا نقصا فكيف يجوز هذا النقصان في جنابه تعالى ثم اعلم ان قول المحشي ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون
الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة يدل على ان الاجمال الذي يقال في الحد والمحدود هو كون الصورة الواحدة الخ ويؤيده ما وقع في بعض النسخ كلمة اي
التفسيرية مقام قوله وهو وفيه ان الاجمال في الحد والمحدود ليس بهذا المعنى لان المحدود مركب من الاجزاء الحدية التفصيلية اجزاء ذهنية للمحدود والصور المتعددة
التي اليها انحلال الصورة الواحدة لا تكون اجزاء لتلك الصورة الواحدة لا ذهنية ولا خارجية ولذا يقال لتلك الصورة انها بسيطة منحلة الى الصور المتعددة
فيلزم حينئذ تفسير احد المتباينين بالآخر وحمله عليه هو باطل فالحق عندي ما في بعض النسخ بالواو وحذف الضمير بان يجعل هذا المعنى ثانيا فعلى هذا يكون المنفي معاني ثلثة
والمثبت رابعا ولكن يرد عليه انه كان حق العبارة ان يدخل لا المزيدة للتاكيد على قوله وان يكون الى آخره بان يقال ولا ان يكون الصورة الواحدة الخ كما قال في المعنى الثاني
اللهم الا ان يقال انه ترك لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشديدة اليه او دخل في المعنى الثالث للتنبيه على انه يجوز ادخال كلمة لا التاكيد للنفي ايضا وحاصل الدفع انه ليس
الاجمال ههنا اي في علم الباري الذي هو عينه بالمعنيين المذكورين بل المعنى ثالث وهو ان يكون الشيء حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات فعلمه تعالى
الذي هو عينه مجمل بهذا المعنى فانه لكونه عين الباري تعالى حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات اي الموجودات المفصلة وهو علم بالفعل لا بالقوة بتمام المعلومات
ولما توهم المحشي ان هذا المعنى لعله يستبعده بعض العقول فاتى بنظيره تقفاراً بآثار ابن سينا حيث مثله في التحصيل بما حاصله ان يكون بينك وبين غيرك اي جاهل
مقابلك مناظرة فاذ تكلم الطرف بكلام طويل خطر ببالك حين كلامه بالاجمال من غير تفصيل جوابه وهو الحالة البسيطة ثم تفصله باللسان شيئا
فشيئا الا ان هذا المعقول البسيط موجود في عقولنا وعلم الواجب نفس ذاته تعالى فهذا تنظير لعلم الباري تعالى من قبيل تنظيرات يختارها المعلم لتفهيم المتعلم
حتى يحصل في قلبه تسكين واطمينان في الجملة والغرض منه اظهار انه يمكن ان يكون الواحد منشأ لانكشاف الكثير وقد شبهوا ايضا علمه الاجمالي بالنواة الواحدة
المشتملة على جميع ما في النخيل من الاغصان والاوراق والازهار والاثمار وعلمه التفصيلي بالنخيل وهذا ايضا تنظير للتفهيم ليس التشبيه التام فانه ليس في تلك النواة
جزء من اجزاء النخيل بل فيها استعداد ان تكون النخيل بخلاف علمه الاجمالي فانه لا قوة ولا استعداد فيه وليس له كمال منتظر بل الامتياز والانكشاف فيه بالفعل فتدبر
قوله فيها بكلام طويل قيد الطويل ليس باحترازي بل هو اتفاقي فان حكم الكلام القصير ايضا كذلك قوله فيها والى هذا الخ ولعل هذا دفع توهم من يتوهم ان كون العلم الفعلي
عينا للباري تعالى مناف لما قال الفارابي من ان علمه بالكل بعد ذاته فان البعدية تضاد العينية وحاصل الدفع ان الفارابي اشار الى العلم الاجمالي والتفصيلي ليس
كلام المحشي منافيا لكلام الفارابي قوله فيها في الفصوص ينقل عبارة الفصوص كلها لمناسبته بالمقام ونفسر حلها الامتياز بينهما بالخط العرضي وهو مبدأ واجب الوجود
مبدأ كل فيض فانه خالق كل شيء فهو ظاهر على ذاته بذاته اذ له علم بذاته ومنشأ انكشافه ذاته فهي تنظير بالعلم فله الكل من حيث لا كثرة فيه يعني له كل الاشياء فانه
مالك الملك والملكوت ولكن لا كثرة فيها اي في ذاته اذ هي حقيقة واحدة بسيطة محضة فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته يعني لما كان هو تعالى
خالقا للكل ومالكه وظاهرا على ذاته ومعلوما لذاته فينال الكل بالنصب اي كل المعلومات علما من ذاته فعلمها بذاته ويكون تلك الذات منشأ لانكشافها
فعلمه بالكل اي علمه التفصيلي الذي هو عين الممكن وتحقق بعد ايجاد العالم لا الاجمالي الذي هو عينه تعالى بعد ذاته لان ذاته مقدمة على جميع الممكنات بعدية
زمانية بالمعنى الذي مر وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته اذ ذاته هي منشأ الانكشاف فيكثر علمه بالكل اي علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته فانه ليس في مرتبة
ذاته كثرة اجمالا فقوله كثرة مفعول مطلق وفي بعض النسخ وكثرة علمه كثيرة بعد ذاته بالمبتدأ والخبر يعني ان كثرة علمه التفصيلي باعتبار كثرة المعلومات
كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالرفع على انه فاعل يتحد اي كل المعلومات متحدة بالنسبة الى ذاته باعتبار الحضور عنده فان الكل متساوي الاقدام في
سلك الحضور عند ذاته تعالى وتبارك لكونه موجدا بالباري تعالى فهو اي الواجب جل شانه الكل في وحدة اي مبدأ كل وخلاق كل وعالم كل وعلم
كل في مرتبة ذاته فانه بذاته مبدأ انكشاف كل وقال الفارابي في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته
ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات

لا بزمان انتهى قوله فيها فلا يرد في هذا المقام الخ تفريع على كون كلام الفارابي اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان عبارة الفارابي لما كان
اشارة الى العلم الاجمالي وغيره فلا يرد في هذا المقام انه يلزم من ظاهر قوله فهو الكل في صفاته تركب الواجب ومن ظاهر قوله متحد الكل بالنسبة الى ذاته اتحاده
تعالى بالممكنات ومن ظاهر قوله علمه الكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذي هو الكمال له تعالى فانه صار بعد ذاته واللوازم كلها بوجه وجه
عدم الورود على ما فسرنا تلك العبارة ظاهر كما لا يخفى والفاضل السلكتي جعل هذا القول تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال فيصير كلام الفارابي مع عدم ربط
بين التفريع والمتفرع عليه حاصل المعنى انه لو اريد بالاجمالي المعنى الذي يكون في الحد والمحدود فيلزم تركيبه تعالى ولو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون في
الامر الواحد البسيط الذي ينتزع العقل عنه امورا متعددة من غير مدخل لما في تركيبه فيلزم اتحاده تعالى مع الممكنات ولو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون
في الامور المتعددة المتمايزة في انفسها الملحوظة بلحاظ وحداني لا امتياز فيها من سابق فيلزم نقصان علمه تعالى ولما اريد المعنى الرابع فلا يلزم تركب الواجب
كما في الاول ولا اتحاده مع الممكنات كما في الثاني ولا النقصان في علمه تعالى كما في الثالث ولا يذهب عليك ان في هذا الحمل من التكلف فتدبر وحمل
بحر العلوم قده على ما حمل المحشي كلام الفارابي على العلم الاجمالي والتفصيلي بان توضيحه ان الفارابي قائل بكون علم الباري تعالى بالارتسام والانضمام اي
صور المعلومات منضمة مرتسمة في ذاته تعالى وهي مبادي الانكشافات فعلمه تعالى بها عنده حصولي لا حضوري فحمل كلامه على هذا الوجه توجيه لكلام القائل
بما لا يرضى به قائله فان قلت فما معنى هذه العبارة لما كان علمه تعالى بالممكنات عند الفارابي حصوليا قلت يرد على الفارابي القائل بكون علمه تعالى بها
حصوليا انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه تعالى وهو باطل فقال الفارابي لدفع هذا الايراد هذه العبارة ومعناها ان علمه تعالى بالممكنات بعد
ذاته اذ العلم ح عبارة عن الصور المنضمة وهي لا تكون الا بعد الموصوف بعدية ذاتية لا زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى لكونه معه تعالى وعلمه تعالى
بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته تعالى
فلا يوجب التكثر في الصور التكثر في ذات الواجب والكل بالنسبة الى ذاته متحد فان الكل نسبة واحدة الى ذاته وهي نسبة المعلولية فهو مبدأ الكل وقد
في صفاته واجاب عن الاعتراض بعض الاعلام بان توضيحه ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي
ولا مرية في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي الذي هو العلم
الحقيقي للباري تعالى عند المحشي وان لم يكن الفارابي قائلا به وفيه انا لو فسرنا تلك العبارة مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه المرتبة فضلا
عن الاشارة ولو فسرناها على خلاف مذهبه فهو توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فافهم قال المحشي في حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لكن ما هو عينه
الى آخره اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما وجد في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والعقل الكل عند الصوفية
والعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكل عند الصوفية والنفوس المجردة عند
الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوة الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى شانه انتهت قوله فيها عين ما وجد الخ لان العلم التفصيلي للواجب تعالى هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو عين المعلوم بالذات
اصلا والمعلوم عين ما وجد الباري تعالى في الخارج فيكون العلم التفصيلي عينا لما اوجده ويسمى هذا العلم علما انفعاليا ايضا لكونه حاصلا بعد قبول
الممكنات اثر الايجاد ولا مضايقة في حدوث هذا النحو من العلم لانه امر مباين لذاته وصفاته تعالى قوله فيها في الخارج التقييد بالخارج ليس للاحتراز
فان العلم بالمعنى الثالث عين ما وجد في الذهن ايضا فلعل التخصيص لان الوجود الخارجي فرد كامل قوله فيها ومراتبه اي مراتب العلم التفصيلي او مراتب
ما وجده قوله فيها احدها ما يعبر عنه بالقلم وهذه هي المرتبة الاولى كما جاء في الخبر اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب فقال اكتب ما هو كائن
الى الابد وفي رواية اول ما خلق الله نوري وفي رواية اول ما خلق الله العقل فجميع ما كان وما يكون مكنون في القلم فهو بجميع مكنوناته من الماديات
والمجردات والبسائط والمركبات والجواهر والعرضيات حاضر عند الباري عز وجل فهي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالي فانه
فوق هذه المرتبة وعين للباري تعالى وبساطته واجمال بالنسبة الى المراتب الاخرى وهكذا في كل مرتبة قوله فيها الصوفية هم
قوم مجاهدون مرتاضون متبعون للشريعة مدركون الامور الخفية المكان بالعيان لصفاء قلوبهم وجلاء صدورهم اللهم احشرنا
تحت ظل كلمتهم قوله فيها والعقول اي بالعقول المجردة عند الحكماء المشائية واما الاشراقية فيعبرونها بالعقول القاهرة قوله فيها

له اي المولوي عماد الدين ١٣٢٦
له ا سـ مولانا عبد الحي ... مرشد
له اي ... ١٢

وثانيهما الخفي فهذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى واجمال بالنسبة الى المرتبتين الاخيرتين الآتيتين قوله فيهما باللوح المحفوظ اي عن التغير والتبدل
فصور الكليات من الاسباب والعلل مودعة في اللوح المحفوظ وتستنبط من تلك الكليات الامور الجزئية وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح كما يكتب
فيه الامور كذا فيها في فصوص الفارابي لا تظنن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني
والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية انتهى قوله فيهما وبالنفوس المجردة الكلية الفلكية وانما
سميت هذه المرتبة بها لانها مجردة عن العوارض التي هي مناط الهذية ومدار الجزئية قوله فيهما من صور الكليات وتلك الصور الكلية للموجودات
وسائط في صدور تلك الموجودات عن الفياض الحق تعالى جده كما تقرر قوله فيهما كتاب المحو والاثبات انما سميت هذه المرتبة بكتاب المحو والاثبات
اذ القوى الجسمانية يمحو عنها الصورة الشخصية المنطبعة فيها ويثبت فيها اخرى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله فيهما وهي القوة المنطبعة
في الاجسام العلوية اي الاجرام الفلكية ونسبة هذه القوى الى الاجرام الفلكية كنسبة الخيال الينا قوله فيهما سائر الموجودات اي السائر بمعنى الباقي
لا بمعنى الجميع كما لا يخفى اي بواقي الموجودات الخارجية والذهنية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها وليتوضيح على ما افيد من جدابي واستاذي قدوة
المحققين نور الله مرقده ان ما وقع فيض الباري على العقل وما علمه مع ما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم
والمعارف لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات الخارجية
والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك ثم اعلم انه يجب عليك ان تنبهم على فائدة
جليلة تخلو عنها اكثر الزبر المتداولة وهي ان العلم الاجمالي الذي ثبت من هذا التحقيق للباري جل ذكره يحتمل وجهين احدهما ان يكون فردا آخر سوى
الحضوري والحصولي ولكنه لما لم يوجد في الممكنات ولا يكون كاسبا ولا مكتسبا لم يبحث عنه في المنطق ولم يذكر في تقسيم العلم في فواتح كتب المنطق والظاهر
هذا فان العلم والمعلوم في الحصولي والحضوري متحدان فانا غاية الامر ان في الحصولي تغايرا اعتباريا ايضا وفي الحضوري اتحادا محضا وهذا العلم ليس فيه
اتحاد بين العلم والمعلوم اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا ولا ذاتا فقط فكيف يقال انه من احدهما فالتقسيم ايضا يصح ان يقال ان العلم اما حضوري ان كان
حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف ولم يحتج الى حصول صورة عند العالم او حصولي ان كان بحصول الصورة منه عنده او ذاتي ان كان بعين ذات
العالم ونفسه ولا يكون محتاجا الى حصول المعلوم او حضوره عنده وهذا معنى ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي من ان العلم الاجمالي
مبدء للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات
الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فان هذه العبارة تدل بحسب الظاهر على ان العلم الاجمالي ليس بحضوري ولا حصولي بل هو فرد آخر
من العلم وثانيهما ان يكون حضوريا الا ان العلم الحضوري له تعالى على قسمين احدهما الاجمالي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عنده تعالى من حيث كونه
المعلوم منطويا ومندرجا في وحدة ذاته وعلمه اجمالا وثانيهما التفصيلي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عند الواجب على حسب الخصوصية ولا ريب في تحقق
العينية مع المعلوم في العلم الحضوري التفصيلي وما تقرر عندهم من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فالالف واللام على الحضوري للعهد الخارجي
اشير بها الى العلم الحضوري الذي هو ما وراء العلم الاجمالي فتقسيم الحضوري ح ان يقال الحضور فيه لا يخلو اما ان يكون بالعينية بان يكون الحاضر عين العالم
واما ان يكون بالاتصاف بان يكون ما هو الحاضر عند العالم صفة من صفاته القائمة به واما ان يكون بالانطواء بان يكون ما هو الحاضر منطويا في العالم
ومنطويا فيه الاول كما في علم المجردات من العقول والنفوس بذواتها وعلم الواجب بنفسه والثاني كما في علم المجردات من العقول والنفوس بصفاتها الانضمامية
والثالث كما في علم الباري الاجمالي للممكنات ويمكن ان يقال ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ذاته تعالى فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شأن
العلم الحضوري ح فعبارة المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ما أوله بما قال به استاذي وجدابي قدوة المدققين نور الله مرقده من ان العلم
الاجمالي ايضا حضوري فذكر الحضوري في التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح وتنبيه على ان حضوريته نوع خفاء بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان فيه كل
من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا ريب لا خفاء فيه ليحتاج في اثباته الى التوضيح انتهى فان قلت
ان الشيء انما يكون مبدء الانكشاف شيء آخر اذا كان عينه كما في العلم بكنهه او ذاتيا له كما في علمنا الانسان بالناطق او عرضيا له كما في العلم بالوجه ولا شك
ان صفات الباري تعالى ليس عينا للممكنات ولا عرضيا له ولا ذاتيا له فكيف يكون مبدء الانكشاف فما قلت انه قد تقرر عند الصوفية انه ليس في عالم الكون الا ذات
واحدة هي الوجود وهي تتطور بتطورات اعتبارية فالمتطور بكل تطور هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب فحال الممكنات بالنسبة الى الواجب كحال الامواج

الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فكما ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية موجودة بوجود منشاءها كالاربعة اذ الزوجية حال من احوالها وباعتبار عينها
وبهذا الوجود صارت الزوجية يترتب عليها الآثار فكذا الممكنات موجودة بوجود الباري ويترتب عليها الآثار بهذا الوجود فان تخلج في صدرك ان حال الممكنات
بالنسبة الى الواجب لما كان كحال الاوصاف الانتزاعية بالنسبة الى منشائها فينبغي ان يحمل الممكنات على الواجب كما يحمل الاوصاف على منشائها بان يقال الاربعة
زوج والسماء فوق فان اتحاد الوجود موجب للحمل يزاح بان مجرد الاتحاد في الوجود لا يكفي للحمل بل لا بد من علاقة خاصة مجهولة الكنه وانا نعلم بداهة انها
متحققة بين الابيض والجسم لا بين الممكن والواجب فتامل واذا تمهد هذا فنقول ان الذاتي انما يكون مبدء الانكشاف للذات لانه مقوم له والعرضي انما يكون
منشاء الانكشاف لانه متحد مع ما هو عرضي له في الوجود واذا كان تقويم الواجب لنا فوق تقويم الذاتي وكونه متحدا بالوجود معنا فوق اتحاد العرضي لما هو
عرضي له في الوجود فكيف لا يكون الواجب مبدء الانكشاف **قوله** وهو مبدء الخ الغرض منه دفع ايرادين الاول ان ذات الواجب تعالى واحدة فكيف
تكون منشاء الانكشاف الكثير والثاني ان الممكنات تكون معدومة فكيف يتعلق بها العلم فان علم الشيء فرع وجوده في الذهن او في الخارج وحاصل الدفع
ان الصورة الواحدة الفرضية المتعلقة بجميع الاشياء تكون مبدء الانكشاف جميع الاشياء لمن حصلت له تلك الصورة سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة
فقس عليها ذات الواجب تعالى فانه بنفس ذاته منشاء الانكشاف جميع الاشياء ولا ينتظر في تحصيل الكمال الى غيره وجميع الاشياء معلومة عنده موجودة كانت
او معدومة فلم يلزم من عدم تلك الاشياء عدمه الا ترى انه لا يلزم من انعدام المعلوم الخارجي انعدام العلم لبقاء مبدء الانكشاف وهو الصورة في الاذهان قطعا ولا
يقال ان المعدومات التي لا تحقق لها كيف يتعلق العلم بها فانه لا بد لصدق الموجبة من وجود الموضوع فكيف يصدق على المعدوم انه معلوم اللهم الا ان يثبت
ان للمعدومات ثبوتا وتقررا نحو ما قبل وجودها حتى يكفي هذا الثبوت لتعلق العلم واما ثانيا فبان قياس علم الواجب على الصورة قياس مع الفارق فان الصورة
الواحدة الفرضية منتزعة عن جميع الاشياء وموجودة في الذهن بخلاف الواجب ويمكن بان يقال ان القياس في مبدئية الانكشاف لا في جميع الاوصاف
واما ثالثا فبان علمه تعالى عند المحشي علم اجمالي وهو حضوري او غير الحضوري والحصولي كما مر فكيف يشبه بالصورة العلمية فانها علم حصولي على ان
اطلاق الصورة على الواجب تعالى كيف يجترء عليه فانه لم يسمع من الشارع ويمكن ان يقال ان المحشي ما اطلق الصورة على الواجب تعالى بل انما شبه علمه بها في كونه
مبدء الانكشاف لا في جميع اوصافها فلا ضير فتدبر **قوله** وتمام القول فيه اي في علم الواجب تعالى بالممكنات اقول لما كان مسئلة علم الواجب تعالى من
المسائل المهمة اردت بذكرها اجمالا فراغ الذمة فاقول كما ان البناء يتصور اولا صورة البناء ثم يوجده على حسب تصوره كذلك الواجب تعالى علم
اولا جميع العالم بالاشياء التام والفعلية البحتة وهذا هو علمه الفعلي الاجمالي ثم اوجده على حسب علمه وعلم جميع العالم ثانيا بانه مطابق لما تصوره وهذا هو علمه
التفصيلي وقال بعض اهل يونان من سفهاء الفلاسفة انه لا علم له تعالى لشيء من الاشياء اصلا فهو جاهل محض مستدلا بان العلم نسبة واضافة بين العالم
والمعلوم وهي تستدعي تغاير المنتسبين وليس بين الباري تعالى ونفسه تغاير فلا يتحقق له تعالى علم بذاته ومن لا يعلم الذات كيف يعلم الاغيار فانتفى العلم عن
الباري تعالى راسا والعياذ بالله اما فهموا ان تغاير الطرفين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقال بعضهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ومذهب الفرقة القليلة انه تعالى لا يعلم نفسه فقط ومآل الشرذمة القليلة انه تعالى لا يعلم غيره والبعض قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وذهب
فرقة الى انه تعالى لا يعلم علمه وهم يستدلون على مخيلاتهم بدلائل كثيرة مذكورة في المطولات ومن تامل في ثمرات اعضاء الانسان وعرف احوال الافلاك والعناصر
ونظر في خواص النباتات وتفكر في عجائب الجمادات وخيال وضع السماء وحركاتها وفوائد النجوم وتاثيراتها وغيرها من الكائنات والموجودات كيف يرتاب
في علم من خلق هذه الامور ويقول مصدقا ربنا ما خلقت هذا باطلا قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فالسماء ذات بروج والارض ذات
فجاج كيف لا تدلان على العالم اللطيف الخبير واستدلوا على علمه تعالى بنفسه بان الباري تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته اما الصغرى
فلان الباري لو كان ماديا لكان اما جسما او حالا في مادة او نفسا لمادة والاول يستلزم التركيب والثاني يستلزم الاحتياج الى المحل وهما محالان في حقه تعالى
والثالث ايضا باطل لان المادة بنفسها في مرتبة القوة المحضة تحتاج في تقومها الى الصورة والباري تعالى في مرتبة الفعلية البحتة فكيف يكون متقوما بها واما الكبرى
فلان العلم هو حضور حقيقة الشيء المجردة عن المادة عند الذات المجردة المستقلة وذات الباري تعالى حاضرة عنده بلا توسط الغير فهو عالم بذاته وعلى علمه تعالى بالغير
تبعا للمتكلمين بانه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فمن المسلمات واما الكبرى فلان القدرة هو الفعل بالاختيار فلا بد من سبقة العلم عليه وجمهور العقلاء
من الحكماء اتفقوا على انه تعالى عالم بنفسه وبجميع الاشياء قبل الايجاد وهذا العلم اما ان يكون جزء الباري او عينه او خارجا فاما [illegible] عندهم
المنفصل الى جزئيته لم يذهب ذاهب [illegible] ثم ذهبوا خارجا على ما تقرر والى شق الانضمام ذهب ارسطو وابو نصر وابو علي حيث قالوا ان علمه تعالى بنفسه بحصول صور

علم حصولي يرتسم صورها في ذاته جل وعلا وتلك الصور مبادي الانكشاف للمعدومات والموجودات كلها عنده تعالى فعلمه تعالى عندهم بالممكنات يكون متقدما على ايجادها فلا
يلزم عليه الاستحالة الاولى من الاستحالات المذكورة اعني لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات ويرد عليه امور الاول انه اذا اراد الله تعالى خلق العقل الاول
فخلقه لا يكون بالاضطرار والا يلزم كون الباري تعالى مضطرا بل خلقه يكون بالاختيار والارادة وهو يوجب سبق العلم فلا بد من ان يعلم الله تعالى العقل الاول
قبل وجوده والعلم على هذا التقدير صورة مرتسمة منضمة في ذاته تعالى ولا خالق لهذه الصورة الا هو فيكون هذه الصورة التي هي العلم اول المعلولات للباري تعالى مع ان
تلك الصورة صورة مرتسمة وعرض ما كانت اضعف في الوجود من الوجود من الجواهر لانها قائمة بالذات والاعراض قائمة بالمحال فيلزم ان يكون اول المعلول
اضعف من البواقي مع انه قد تقرر في اسفارهم ان المعلول الاول يجب ان يكون اقوى من سائر الممكنات تبقى مطالبة البرهان على ان المعلول الاول يجب
ان يكون اقوى من سائر الممكنات فاقول لو كان معلول اقوى من المعلول الاول فاما ان يكون هذا المعلول قبل المعلول الاول او بعده او في درجة المعلول
الاول والاول باطل اذ لو كان هذا المعلول قبل المعلول الاول لا يكون المعلول الاول اولا وقد فرضناه اولا هف ولا سبيل الى الثاني ايضا اذ لو كان هذا
المعلول بعد المعلول الاول لكان ثانيا وليس صدور المعلول الثاني الا بوسطة المعلول الاول فيلزم خساسة العلة وهو المعلول الاول عن المعلول وهو المعلول الثاني الاشرف وهو من
الاباطيل والثالث ايضا لا يقبله العقل السليم اذ لو كان المعلول الثاني الاشرف في درجة المعلول الاول الاخس يلزم صدور المعلولين في درجة واحدة من الواحد
البسيط وهو الباري تعالى وهذا خلاف ما تقرر في كتبهم من ان الشيء الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد واذا بطلت هذه الشقوق تقرر ان المعلول الاول
يكون اشرف من سائر المعلولات هو المطلوب والتفصيل موضع آخر والثاني انه من اجلى البديهيات تغاير علم الباري تعالى بالنسبة الى بكر وخالد لتغاير صورتهما
المنتزعتين الحاصلتين في ذاته تعالى فكما ان المعلومات غير متناهية كذلك علومه تعالى بحسبها ايضا غير متناهية اذ لكل معلوم علم وجميع المعلومات الغير
المتناهية مترتبة عنده جل وعلا بالتعين الاول والثاني والثالث وهكذا فكذلك علومها ايضا مترتبة بالعرض فان العلم المتعلق بالحادث امس اول والعلم المتعلق
بالحادث اليوم ثان وبالحادث الغد ثالث وهكذا فيكون هذه العلوم امورا غير متناهية موجودة فان الكلام في العلم الفعلي الاجمالي له تعالى ومترتبة و
لو كان الترتيب بالعرض وهذا القدر من الوجود والترتب يكفي بجريان براهين التسلسل فقد بطل كون العلوم امورا منضمة قال العاشق بآية مظهر
انوار الحق مولانا محمد نور الحق قدس سره في بعض تحريراته ان اريد بتغاير العلم المتعلق بخالد للعلم المتعلق ببكر ان مبدأ الانكشاف متغاير فلا نم
اذ مبدأ الانكشاف هو الباري وهو واحد لا كثرة فيه حتى يتغاير وان اريد نفس الانكشاف فنسلم ان الانكشافين متغايران ولكن لا كلام لنا فيه
ولا يذهب عليك انا نختار الشق الاول ونقول ان مبدأ الانكشاف عند المعلمين الثلث ليس ذات الباري تعالى بل علمه تعالى عندهم حصولي فمبدأ الانكشاف
هي الصور كما هو شان العلم الحصولي وصور المعلومات متغايرة والثالث ان هذه المنضمات اعني العلوم صدورها منه تعالى لا يخلو اما ان يكون بالايجاب والاضطرار
بدون الاختيار او يكون بالاختيار والوجدان السليم يحكم ببطلان الشق الاول اذ الاضطرار نقص في جنابه تعالى ولما كان الموجد بالاختيار يعلم الموجد اولا ثم
يوجده فالثاني يوجب سبقة العلم للباري تعالى على وجودها فننقل الكلام الى هذا العلم فانه ايضا امر منضم على الفرض فصدوره اما بالاختيار او بالاضطرار والثاني
لما مر والاول يوجب سبق العلم بهذا العلم وهكذا فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب الماضي او يكون لعلم الباري تعالى بهذا العلم
آخر قبله وهذا ايضا اختياري فله علم آخر قبله وهكذا ومن المعلوم انه لا شك في استحالته فتنتهي السلسلة بان يكون الانتهاء الى علم يكون عين الذات لا ان يكون
منضما وهذا هو المطلوب فيه ما اولا فبانه لا يلزم المطلوب من الانتهاء الى العلم الذي يكون عين الذات فانه انما يثبت عينية علم العلم لذاته تعالى لا عينية
هذا العلم والمطلوب هذا لا ذلك ويمكن ان يقال ان حقيقة العلم متحدة فاذا ثبت اتحاد بعض انحائها ثبت اتحاد جميع انحائها واما ثانيا فبما افاده بحر العلوم في حاشيته
على شرحه لسلم العلوم قدس سره بان العلم صفة كمالية وفي الاضطرار لا نقص بل النقص في اختياريتها اذ لو كانت هذه الصفة اختيارية ومقدورة له فانه
قادر ان شاء علم وان شاء لم يعلم ومشية عدم العلم جهل فعلى تقدير اختيارية صفة العلم يلزم جهله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والرابع انه يلزم استكماله
تعالى بالغير وهي تلك الصور وهو محال فيه ان المحال الاستكمال بالامر المنفصل لا بالصفة القائمة بجنابه تعالى والخامس انه يلزم زيادة صفة العلم
عليه تعالى وهي الصور مع انهم قائلون بكون صفات الباري عينه ولعل متبعي المعلمين يقولون ان الصفة الحقيقية ما يكون زائدا على الموصوف
فلا ضير في كون صفة العلم زائدة على ذاته تعالى كيف فان من يقول بكون صفات الباري تعالى عينه يقول بنفي الصفات
غاية الامر انه يقول بترتب ما هو ثمرة الصفة على ذاته تعالى فتدبر واما الشق الرابع اعني كون علم الباري تعالى مستمرا عنه فذهب بعض المتكلمين
حيث قالوا ان للباري تعالى صفة واحدة بسيطة ذات اضافة وتعلق الى المعلوم فبها ينكشف كل واحد واحد من الممكنات المعلومات بلا اضافة

له ۱۲ مولانا عبد العلي قدس سره

الخاصة له وهو معنى انتزاعي فيرد عليه اما اولا فبان المعنى الانتزاعي لا بد له من منشأ الانتزاع والا لم يكن انتزاعيا بل يصير اختراعيا فالعلم الذي
هو معنى انتزاعي اما ان يكون منشأ الانكشاف للمنكشفات بحسب نفس مفهومه الانتزاعي او بحسب منشأه والاول باطل اذ الامر الانتزاعي لا وجود له
قبل انتزاعه من المنشأ وما بعده فذلك المنتزع يصير منضما قائما بالمنتزع وهو الواجب فيلزم عليه ما لزم على شق الانضمام ولا سبيل الى الثاني ايضا فانا
نتكلم في المنشأ بل هو عين الواجب او جزء له او امر خارج عنه منضم معه او منفصل عنه ومنتزع عنه والاول يستلزم المطلوب فان منشأ الانكشاف وهو منشأ
الانتزاع ح عين ذاته تعالى والثاني والثالث باطلان كما مر والرابع ايضا باطل كما سيجيء وعلى الخامس نقول ان المنشأ المنتزع اما منشأ الانكشاف بنفسه
او بحسب منشأه وهكذا فيلزم التسلسل في المناشي للمنتزعات وهو باطل وقيل ان التسلسل في المناشي لكونها اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يكون
مستحيلا فتدبر وأما ثانيا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو ح ممكن غيره تعالى والاستكمال بالممكن للواجب ممتنع وأما ثالثا فبانه
يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى لان الاضافات زائدة على ذاته وهم لا يقولون بذلك فلا تغتر بما عليهم وأما رابعا فلان تلك الصفة ممكنة محتاجة
لا بد لها من علة وهي اما غيره تعالى او هو تعالى والاول باطل والا يلزم احتياج الباري في الاستكمال بالعلم الى الغير والثاني ايضا باطل لانه تعالى لو كان
علة لتلك الصفة والعلة قبل المعلول فيكون الباري في مرتبة تقدمه على تلك الصفة جاهلا والعقل لا يجوزه عليه فان قلت ان المحال انما هو خلو الباري عن العلم
في الخارج واما في تصور العقل فليس خلوه بمحال قلت ان مرتبة تقدمه على تلك الصفة من المراتب النفس الامرية فيلزم الخلو في نفس الامر وهو محال ايضا وأما خامسا
فبانه يلزم على مذهبهم ان يتعلق الاضافة بالمعدومات فانه تعالى عالم بها ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج الا انه
يجوز ان يكون له ثبوت على نحو لا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فتدبر وفي الخامس اعني كون علم الباري تعالى منفصلا عنه تحقيق خمسة مذاهب
الاول ما قاله بعض المشائين من ان صور الاشياء المعدومة والموجودة باسرها حاصلة في العقل الاول وهو نفسه مع ما فيه علم له تعالى فانه حاضر بنفسه
وصفاته عنده تعالى وفيه اما اولا فبان العلم صفة كمالية له تعالى فلو كانت صفة العلم مغايرة له منفصلة عنه لزم زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير
وأما ثانيا فبانه لما كان العقل الاول مع ما فيه من صور الاشياء علمه تعالى فيلزم ان يكون صدور العقل الاول من الباري تعالى بالاضطرار لا بالاختيار
اذ الصدور بالاختيار يستدعي سبقة العلم عليه وح ليس علم الباري سابقا على العقل الاول فان علمه عبارة عنه معا والصدور بالاضطرار نقص ولا يذهب عليك
ان صدور الصفة الكمالية التي منبعها نفس الذات بالاضطرار ليس بنقص انما النقص في صدورها بالاختيار وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر وأما ثالثا فبانه
لما كان علم الباري تعالى عبارة عن العقل الاول مع ما فيه من الصور فيلزم ان يكون الباري تعالى قبل ايجاد العقل الاول جاهلا اذ ليس قبل وجوده علم فان علمه
عبارة عنه مع ما فيه وهذا سخيف عندهم والمذهب الثاني قول سقراط وتلميذه افلاطون سيد الاشراقيين ومتابعيه من ان الباري تعالى عالم بالممكنات
بان صورها بتمامها قبل وجوداتها الخارجية منفصلة عن الباري تعالى قائمة بذواتها مجردة عن المادة حاضرة عنده تعالى فهذه الصور هي علوم الباري
وفيه اما اولا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير وهي الصور وأما ثانيا فلانه يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى وهي هذه الصور وأما ثالثا فلان بعض الاشياء جواهر وبعضها
اعراض والاعراض قيامها ووجودها في محالها فكيف تقوم بذواتها اللهم الا ان يقال ان المراد بالقيام بنفسها هو ان لا تقوم بالعالم بها وهو الله سبحانه وكانت
قائمة بنفسها او بغيرها فيجوز ان يكون السواد مثلا قائما بمحله كالثوب وغير قائم بالباري العالم به على انه يجوز ان يكون الشيء عرضا في عالم وجوهرا في عالم
اخر الا ترى ان اعمال الانسان اعراض في الدنيا وتصير جواهر في العقبى وقت ان توزن كما ذهب اليه بعض المحققين وأما رابعا فبان صدور تلك الصور
من الواجب تعالى لا من غيره ولا ريب في ان هذه الصور تكون ضعيفة الوجود بالمحاذاة الى ذوي الصور فيلزم كون الصادر الاول اضعف وهذا باطل كما هو الظاهر وأما خامسا
فانه يلزم ح ان لا يكون الباري في مرتبة متقدمة على هذه الصور عالما بالشيء اذ علمه عبارة عنها وأما سادسا فلما قال القاضي من ان هذه الصور الموجودة
لذواتها اما واجبة لذواتها وهو محال للزوم تعدد الواجبات او ممكنة فالكفة الذات والوجود عنه تعالى فهي لا محالة مسبوقة بالعلم سبقا ذاتيا لامتناع
عن الجاهل المستحيل فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها فيلزم الدور او التسلسل او بذاته تعالى فيكفي ذاته تعالى في الانكشاف فلا بد من ان يكفي اولا ولا يحتاج
الى هذه الصور اقول مثل هذا غريب عن مثله فان سبقة العلم انما يجب اذا كان صدور تلك الصور بالاختيار ولم لا يجوز ان يكون صدور هذه الصور
بالاضطرار ولا يلزم منه سبقة العلم على الاصدار كما قد مر والثالث مذهب الشيخ صاحب الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي وهو ان الله تعالى نور لا نور فوقه ظاهر
للذات وغيره مظهر به فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فلا يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري وهو غير قائم بذاته تعالى بل
منفصل عنه مبدأ الانكشاف جملة المعلومات كما ان النهار مشرق وليس الضوء قائما به ويرد عليه لزوم الاستكمال بالغير والاضطرار في صدور الاشراق وغيرها

له اي انفصالها وصفة الشيء فتفطن فتدبر ١٢ منه

له اي القاضي مبارك ١٢ منه

له اي القاضي مبارك ١٢ منه

وقد عرفت ما على الاضطرار فتذكره والرابع مذهب طائفة من المشائين من ان الممكنات تمامها موجودة في عالم الدهر والثبوت الدهري عبارة عن الثبات النفس الامري الذي لا يوجد فيه تقضي وتجدد والتقدم والتأخر فهذه الممكنات حاضرة عند البارئ تعالى الموجود في الدهر مع علم البارئ بها وتريد عليه امور منها انه يلزم على هذا المذهب ان لا يكون البارئ تعالى عالما بالممتنعات كشريك البارئ تعالى وبالممكنات المعدومة من الازل الى الابد كسكون الفلك اذ ليس لها وجود في الدهر فلا سبيل الى علمه تعالى بها وان تجشم في صدد كون علم البارئ تعالى قسمان احدهما بالوجود الدهري وهو علم الممكنات الموجودة في الدهر وثانيهما بطريق آخر وهو علم الممكنات المعدومة والممتنعات فاز جر بان هذا احداث قول مجدد يخالف ما عليه الجمهور من ان علم البارئ تعالى حقيقة واحدة متحدة ونكات علومه مختلفة متعددة ومنها انه يلزم ان لا يكون البارئ تعالى عالما بشيء في مرتبة قبل وجود هذه الممكنات وهو جهل ومنها الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو على هذا التقدير منفصل ومنها انه يلزم الاضطرار في صدور هذه الممكنات وقد مضى ما عليه فتدرب ومنها انه يبطل اجتماع الممكنات في الدهر الآن بما قال المحقق من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر وفيها ترتب في الدهر فيجري براهين التسلسل الآن لان القائلين بالمعية الدهرية يقولون لا تقدم فيه ولا تأخر فلا ترتيب بل بما استدلوا على بطلانه من انه لو جازت المعية الدهرية للزم التداخل والتالي باطل فكذا المقدم ووجه الملازمة ان الماء مثلا كان في الكوز امس ثم نصب منه اليوم ودخل فيه الهواء لاستحالة الخلاء فلو جازت المعية الدهرية يجب ان يكون الماء والهواء كلاهما في الدهر في كوز واحد وان هذا الا تداخل ومن انه كان زيد مثلا قائما امس وقاعدا اليوم فلو جازت المعية الدهرية للزم ان يكون زيد في الدهر قائما وغير قائم وهل هذا الا اجتماع النقيضين في نفس الامر ولا شك في بطلانه وللتفصيل موضع آخر الخامس قول بعض المعتزلة من ان علم البارئ اي الممكنات الثابتة قبل وجوداتها الخارجية من غير وجود وفيه امور منها انه يلزم الاستكمال بالغير وهو باطل ومنها ان الثبوت هو الوجود فلا معنى لقولهم من غير وجود وما قال بعض المتأخرين في الاربعين من ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتا علميا من غير تحقق واقعي خارجي او ذهني كالسراب فمردود بان تحقق الشيء وحضوره عند العالم من غير وجود له في نفس الامر في الذهن او في الخارج غير معقول على ان القضية الموجبة كقولنا زيد معدوم تقتضي وجود الموضوع ضرورة ان الايجاب يقتضيه والقياس على السراب مع الفارق فان الصورة السرابية وان ليست بموجودة في الخارج لكنها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاء ها صحيحا وليس هذا في الممكنات قبل وجوداتها الخارجية وفي شق العينية يتحقق ثلث مذاهب الاول ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين من ان العالم في علم البارئ تعالى بالممكنات والمعلوم متحدان والثاني مقولة بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات اذ ليس في عالم الايس الا ذات واحدة هو الوجود فاذا خصصت باي تخصيص كان صارت تلك الذات ممكنة وما تعرى عن التخصيص هو الواجب فتلك الذات ليست بكلية بمعنى ان تقبل التكثر بالذات لانها ذات واحدة لا تقبل التكثر بالذات اصلا ولا بجزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر مطلقا لانها تقبل التكثر بالاعتبارات والتخصيصات وتلك التخصيصات والتعينات الغير المتناهية منتزعة عن تلك الذات وبها تترتب الاحكام والآثار المتعددة بجملته لما كان الواجب والممكنات متحدين بالذات فعلمه تعالى بذاته يشتمل علم بجميع الممكنات فهو تعالى لما علم ذاته علم جميع الممكنات لان ذاته متحدة مع ذوات الممكنات ليست بمتغايرة معها بالذات والفرق بين مذهب فرفوريوس ومذهب الصوفية ان فرفوريوس يقول ان الممكنات مغايرة للواجب ذاتا وعين له وجودا والصوفية يقولون ان الممكنات متحدة معه ذاتا ووجودا ومذهب فرفوريوس يرجع الى مذهب الصوفية فانه لما قال باتحاد الوجودين يقول باتحاد الذاتين اذ كيف يكون اتحاد الوجود مع تغاير الذات فان اتحاد المعنى المصدري وتعدده تابع لوحدة المضاف اليه وتعدده كذا قال بعض العلماء وانت تعلم ان هذين المسلكين مما لا يقبلهما الحكماء فان اتحاد الواجب والممكن لا يقبله العقل المتوسط كيف فان الممكنات محتاجة والخالق غني فكيف الاتحاد ومحققوا الصوفية ايضا ليسوا بقائلين بالاتحاد وقال الشيخ خليفة احمد في الاربعين الشيخ محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحدان بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله عن كونه الها ولصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق بها احد انتهى وفيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان يكون الحقائق متباينة انتهى وفيها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول انتهى فتدبر والمذهب الثالث ما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء من ان ذات البارئ تعالى منشاء لانكشاف الممكنات مع تباينها الذاتي وقد اوردها عليه جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين حيث قال القول بانها علم بعين الواجب باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضورها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم مع تباين مفهوميهما فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشيء والعلم بالعوارض ليس كذلك والكلام فيه ومشكل من شيئين جهة الوجوب تعالى لنفسه وجهة الممكنات فيرجع جهة الوجود في الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما بها ومبدأ لانكشافها فتعسف فان القول

باتحاد وجوده تعالى مع وجود الممكن لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا وثانيا فلانا سلمنا جواز انكشاف الحقائق المتباينة بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا على وجه التمايز
من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات بعضها عن بعض عند العالم فان سبب
العلم والانكشاف ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان العقل يقتضي عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان تمايز جهتي العلم وهذا كما ان
العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذاك ان كان عبارة عن الاضافة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز لاحدهما عنده غير ما للآخر الا ترى ان المعنى
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون منه جهة تميز باحدهما عن الاخر ووجه تميز بالاخرى عن الاخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد و
كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى
بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينها عنده تعالى ثم كلامه ملخصا والجواب عن هذا
الايراد بوجوه الاول ما اورده القاضي السنديلي بان بين البارى تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس ذلك الارتباط مع غيره وبسببه يكون البارى منشأ
الانكشاف جميع المعلومات ويمتاز بعضها عن بعض عنده تعالى وفيه اما اولا فبان منشأ الايراد العقل من ان يكون ذات البارى تعالى كاشفة للممكنات هو
تباين ذاته مع ذواتها وهذا التباين لا يرتفع بوجود هذه الارتباطات ايضا فالايراد المذكور بقي بالآن كما كان واما ثانيا فبما اورده المحقق البهارى من انه
لو جعل بين البارى تعالى والممكنات ارتباطات فح امتياز بعض الممكنات عن بعضها بسبب الارتباطات انما يكون اذا امتاز تلك الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى
وامتياز الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى لا يخ اما ان يكون بنفسها او بمساس غير احتياج الى امر آخر او بذاته تعالى او بذوات الممكنات او بارتباطات اخر فعلى
الاول يلزم ان يكون انكشاف الارتباطات للبارى تعالى ايضا بذواتها لا بذاته تعالى فان العلم والتمايز متساوقان وقد فرضنا ان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
وعلى الثاني فيعود الكلام الاول فيقال ان البارى تعالى مع تباين حقيقته للارتباطات كيف يكون كاشفا لها وكيف يكون الارتباطات ممتازا بعضها عن بعض
عنده تعالى او سبب العلم ما لم يتميز كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم وعلى الثالث يلزم الدور لان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض عند البارى وامتيازها موقوف على ذوات الممكنات وهذا دور وعلى الرابع لم يحصل الامتياز اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز
الارتباطات وامتيازها على امتياز ارتباطات اخر وهكذا ولا يكون واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات فان امتياز كل موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد
منها بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض والا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال ولا يذهب عليك ان فيه من وجهين الاول على ما قيل ان تلك الارتباطات
من شرائط الانكشاف والقدر الضروري ان يكون مبدأ الانكشاف متميزا عند المدرك ومبدأ الانكشاف حقيقة هو ذاته تعالى وهو متميز والتمايز بين الشرائط
والوسائط ليس بلازم انما اللازم تحققها فتامل والثاني انه لا يلزم الدور على الشق الثالث اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز
الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلف الموقوف والموقوف عليه نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات
موقوفا على امتياز الممكنات يلزم الدور صراحة لعدم الاختلاف ح فافهم والثاني ما اورده بحر العلوم رح حيث قال ان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير مفتقرة
في كمالها الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعد الا من هو فاقد
القريحة انتهى والثالث ما اختاره المحقق المحقق وتوضيحه ان البارى وان كان حقيقة متباينة مع حقائق المعلومات لكنه يجوز ان يكون له مع كل واحد منها
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الخصوصية يكون البارى مبدأ لانكشاف ذلك الممكن ولما كانت هذه الخصوصيات ممتازة بعضها عن بعض
فبحسبها امتياز الممكنات ايضا الا ترى ان التصاوير المنقوشة على الجدران مثلا تكون مبدأ الانكشاف ما هي تصاوير لها من الجواهر الجسمانية مع تباينها لها
نوعا وجنسا وانما هي للانكشاف لمناسبة ومشاكلة للتصاوير لها وايضا قد سمع ان كثيرا من الكاملين العارفين يعاينون جميع الاشياء موجودة كانت او معدومة
ماضية كانت او مستقبلة مع الامتياز والكشف التام وانى للكاس المصنوع لافلاطون المسمى بجام جهان نما ينكشف به جميع العالم على وجه الامتياز التام فلما كان
حال الممكنات المجلية بالعلائق البدنية والمتدنسة بالادناس الجسمانية كذلك فما هو الحق المنزه عن جميع الادناس والظلمات المانعة عن الامتياز والانكشافات
كيف لا يكون له مناسبة وخصوصية مع كل واحد منها يكون بسببها مبدأ لانكشافها وامتيازها عنده تعالى ولما كان ههنا شبهة ان تلك الخصوصيات
الكثيرة كيف تنتزع من الذات الاحدية البسيطة الحقة دفعه جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما بما توضيحه انه كما يجوز عند العقل ان يكون الامور
الكثيرة منتزعة عن ذات واحدة بسيطة كالكرة فانها تكون منشأ لانتزاع الدوائر الصغار والكبار والقطبين والمحور فكذلك ذات البارى تعالى

وان کانت واحدا احقا محضا بسیطا لا کثرة فیہ بجہة من الجہات ولکنہ یجوز ان یکون مناطا لانتزاع الخصوصیات المختلفة وتکون تلک الخصوصیات المنتزعة عن الذات الاحدیة البسیطة متمایزة الاحکام والاثار ولیس مدار الکشف علی ہذہ الخصوصیات الانتزاعیة بل علی الذات الواحدة وانما الخصوصیات روابط وشرائط للانکشاف وہذا تفصیل ما قال المحشی فی حاشیتہ علی شرح التہذیب الجلالی وعلیک علی فہم ذلک حال الاوصاف الانتزاعیة مع الموصوفات انتہی لکن یختلج فی القلب ان قیاس الباری علی الکرة قیاس مع الفارق اذ الکرة لیست بسیطة بحتا بل لہ اجزاء مقداریة بخلاف الواجب فانہ بسیط محض فمن یجوز ان یکون الاشیاء الکثیرة منتزعة عن الکرة دون الواجب ویمکن ان یقال انا لا نعلم کنہ خصوصیة بین الواجب والممکن حتی نقول انہا انتزاعیة او غیرہا وہذا مقام التوحید التجرید الصرف فیہ یکفینا والاستبعاد البحت لا یضر لمدعانا ولا ینفع لمدعاکم والکلام وان افضی الی التطویل لکنہ ما خلی عن التحصیل فتدبر وتشکر قال المص وعلم المجردات بانفسہا وعلمنا بانفسنا ہذا القول معطوف علی قولہ علم الباری تعالی ومثال للمنفی لا للنفی فان علم المجردات عن المادة وہی العقول بانفسہا وعلمنا بانفسنا حضوری یکفی فیہ مجرد الحضور من غیر احتیاج الی الحصول کما انہ یکفی فی علم الواجب سبحانہ قولہ قال الشیخ فی التعلیقات آہ المطلوب من نقل کلام الشیخ ہہنا اثبات ان للمجردات علما بانفسہا ولنا علما بانفسنا من غیر تعرض للحصول والحضور والتعلیقات اسم کتاب لہ فتفسیر التعلیقات بالحواشی المعلقة علی موضع من کتاب الشیخ کما وقع من الفاضل اللبکنی لعلہ من عدم الرجوع الی ذلک الکتاب قولہ فی بیان ذلک ای ان للمجردات علما بانفسہا ولنا علما بانفسنا قولہ الاشیاء آہ حاصلہ ان الاشیاء التی لہا مدخل فی الادراک سواء کانت مدرکة او آلة للادراک سواء کانت مجردات او مادیات لا تخلو من انہ اما ان یکون وجودہا فی ارادة الفاعل لاستکمالہا انفسہا ای لان یحصل ہی الکمال لذواتہا بالادراک وتحصیل العلوم سواء کان بالواسطة او بغیرہا کالمجردات عن المادة من العقول والنفوس آہ ویکون وجودہا من اول الفطرة والخلقة لا لاستکمال انفسہا بل لاستکمال غیرہا بہا ای لان یکمل بہا غیرہا ویحصل ذلک الغیر الکمال بہا بالادراک کالحواس الظاہرة والباطنة فاندفع ما اورد من ان حصر الاشیاء فی ہذین القسمین ممنوع اذ من الاشیاء ما لیس وجودہا لاستکمال انفسہا ولا لاستکمال غیرہا کالحجر والشجر وسائر الاعراض الموجودة فی الخارج ووجہ الاندفاع ان الحصر بالنسبة الی الاشیاء التی لہا مدخل فی الادراک بان تکون آلة للادراک ومدرکة لا بالنسبة الی مطلق الاشیاء وہذہ الاشیاء المعدودة مما لیس لہ دخل فی الادراک بالمعنی المذکور فلا تدخل فی المقسم فلا یضر خروجہا عن الاقسام ح فلا حاجة فی الجواب الی العدول عن الحصر کما وقع من حسن المحققین حیث قال ان ہذا الترديد لیس علی طریق الحصر بل بحسب التتبع کالانسان المتفحص عن حال العلم بحسب الوقوع یقول ان الانسان اما ان یوجد بحیث یکون عالما بالفعل او بحیث یکون طالبا للعلم وہذا فلا ینافیہ کون بعض الانسان بحیث لا یکون عالما بالفعل ولا طالبا لہ انتہی ما وصف بعض الاعاظم الاشیاء المنقسمة بقولہ المدرکة فقیل ان الالات الجسدیة علی ما سیجیء وجودہا لا لاستکمال ذواتہا بل لاستکمال غیرہا وہی النفس فتلک الالات من اقسام ہذہ الاشیاء المنقسمة مع انہا لیست بمدرکة بل ہی آلة للادراک اللہم الا ان یراد بالمدرکة اعم من ان تکون مدرکة او آلة للادراک مجازا قال العلامة الدوانی فی شرح الہیاکل النور یطلق المدرک علی الحواس بمعنی انہا آلة للادراک انتہی قولہ فالمفارقات آہ حاصلہ ان المفارقات ای المجردات عن المادة وہی العقول مثلا وجودہا وخلقتہا من بدو الفطرة لتستکمل بانفسہا بتحصیل العلوم بالذات والصفات والاغیار سواء کانت تلک العلوم کلیة او جزئیة لتصیر نفسہا مشابہة بالالہ جل علی کما علی ہذا مذہب المشائین قولہ فلذلک ای لکون وجودہا فی ارادة المبدأ الفیاض لاستکمال نفسہا تدرک ذواتہا لان ادراک ذواتہا ایضا کمال من جملة کمالاتہا وتحصیل بہذا الادراک المجردات تشبہا بالباری تعالی فی انہ ایضا یدرک ذاتہ فلو لم تدرک المجردات ذواتہا لزم تخلف عما خلقت لہ الغایة لہ عبث قولہ والنفس آہ یعنی ان النفس الناطقة التی عرفوہا بانہا جوہر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف خلقتہا ووجودہا ایضا لاستکمال ذواتہا ای لان تکمل ہی ذواتہا بالکمال العلمی قولہ فلذلک ای لکون وجود النفس لاستکمال ذاتہا تشعر ہی ذاتہا وتدرک ہی تلک الذات لان ادراک الذات کمال للنفس اذ یحصل لہا بہذا الادراک تشبہ بالباری عز اسمہ فلو لم تدرک النفس ذاتہا لزم التخلف عما خلقت لہ عبث وتحسن ہذا البیان انکشف ان الباء فی قولہ بذاتہا للتعدیة وقولہ وتدرکہا عطف تفسیری علی قولہ تشعر بذاتہا قولہ والالات الجسدانیة آہ اعلم ان قولہ بل لغیرہا اضراب عن قولہ لذواتہا والحاصل ان الالات التی ہی منسوبة الی جسد الحیوان وعبارة عن قوی مخصوصة توجد فی ذلک الجسد وتکون آلات ووسائط لعلم النفس بالاشیاء سواء کانت ظاہرة او باطنة وجودہا وخلقتہا فی علم المبدأ الفیاض لیس لاستکمال ذواتہا بان تحصل ہی لذواتہا کمالا من الکمالات بل وجودہا وخلقتہا لاستکمال غیرہا وہو ذو الالة اعنی النفس الشاعرة بان تحصل بسببہا کمال من الکمالات للنفس وتکون ہی وسائط لذلک الکمال فہی کالجواسیس والخوادم للنفس قولہ کالعین مثلا ہذا مثال للالات فان العین آلة توجد فی جسد الحیوان وتکون

یکون وجود المفارقات لن تستکمل بانفسہا بتحصیل العلوم ۱۲ منہ

واسطة لان يحصل للنفس كمال وهو ادراك النفس بالمبصرات وانما قال مثلا ليشتمل الحواس الظاهرة والباطنة الاخرى كلها قوله وهي القوة الباصرة ضمير
راجع الى العين وتانيثه باعتبار ان العين من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة الا
حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسمانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا بالعين هو الجرم المعين اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس كالباصرة
لانه للادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس ولا يلزم حمل القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما هو المثبت في مقاصد
وهذه الارادة مجاز لظهور العلاقة ولا باس بالمجاز اذا قام القرينة وتعذر الحقيقة وههنا القرينة قائمة والحقيقة متعذرة كذا قال الفاضل الرام فوري والقوة
الباصرة هي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين قوله فلذلك لا تدرك اه اي لما كان
وجود الآلات او القوة الباصرة لا لاستكمال نفسها بل لاستكمال غيرها فلذلك لا تدرك الآلات او القوة الباصرة ذواتها بل تدرك غيرها من الاشياء بدلالة
وجودها خلقتها الا ان يدرك النفس بواسطتها الاشياء التي لا تحصل للنفس بنفسها لتحصيل الكمال فلو ادركت ذواتها وليس الادراك الكمالا من الكمالات فيلزم
ان يحصل للآلات كمال وان هذا الا خلاف ما خلقت الآلات لاجله بعث ومن هذا المقام ظهر ما قالوا من ان مناط الانكشاف تجرد المدرك بالفتح والمدرك بالكسر لان
المادي يكون وجوده من ابتداء الفطرة لتكميل الغير فلو كان مدركا والادراك كمال فيلزم لنفسه كمال وهذا خلاف ارادة الباري من خلقته فذلك المادي قوله وليس
تلك النفس اي وليس مثل الآلات في عدم الادراك لذواتها النفس لانها مستكملة بذواتها ثم اعلم انه يجب ههنا ان يعلم امور الامر الاول انه يفهم من تحرير بعض المحققين
في هذا المقام انه فهم مرجع ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة الى الغير فعلى هذا يكون تانيث الضمير باعتبار الخبر اذ الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالعبرة للخبر كما هو شائع
في الكتب العربية ويكون المعنى ان الآلات الجسدية كالعين وجودها لا الاستكمال ذواتها بالكمال العلمي بل لاستكمال غيرها بذلك الكمال وذلك الغير هو القوة
الباصرة فيرد عليه ايرادات منها ما اورده ملك العلماء اسعد الله تعالى وتوضيحه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها
بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك لان حال القوة الباصرة كحال الجرم المخصوص في عدم الادراك لان القوة الباصرة وسطا لاستكمال
النفس وان كانت وساطتها اقرب الى النفس من وساطة الجرم المخصوص فلا يحصل للقوة الباصرة كمال علمي بسبب العين اي الجرم المخصوص حتى يقال ان وجود العين
لاستكمال الغير وهي القوة الباصرة ومنها انه يلزم على هذا التقرير ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص صحيحا مع انه خلاف ما تقرر في مدارك
الحكماء ومنها انه يلزم على هذا ان يكون القوة الباصرة عالمة بذاتها لانها صارت مستكملة بالعين اي الجرم المخصوص وكل ما هو مستكمل بالعين فهو عالم
بنفسه فالقوة الباصرة عالمة بنفسها مع ان القوة الباصرة ليست عالمة لنفسها كما تقرر في مقره فان قلت انا لا نسلم الكبرى لان الاستكمال بالعين علة
للعلم بالاشياء الاخر لا للعلم بنفسه فيجوز ان لا يكون القوة الباصرة عالمة بنفسها ويكون مستكملة بالعين وعالمة بالاشياء الاخر قلت ان الشيء الذي لا يعلم
نفسه كيف يعلم غيره وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره والامر الثاني ان هذا البيان كلام اذا كان المراد بوجودها لها الوجود لاستكمالها ذواتها
وبوجودها لغيرها الوجود لاستكمالها غيرها ويحتمل ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبوجودها لغيرها القيام به فالحاصل ان الاشياء التي لها
مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي تكون هي قائمة بانفسها مستقلة في حد ذواتها غير قائمة بموضوع وهو المحل الغير المحتاج الى الحال كالجسم
بالقياس الى الاعراض الحالة فيه او يكون وجودها لغيرها اي تكون هي قائمة بموضوع والاول هي الجواهر والثاني هي الاعراض فالمجردات اي العقول
وجودها لها اي هي جواهر ليست بقائمة في موضوع بل هي موجودة بوجود مستقل على ما هو المقرر في الالهي فلذلك اي لكون المفارقات مجردة عن
المادة وكون وجودها مستقلا غير قائم بموضوع فالمشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تدرك هي انفسها لان آلة العلم وهو حضور المعلوم عند العالم
موجودة فيها لان النفس وجودها لها اي هي غير قائمة بموضوع اذ هي ليست بحالة في الجسم بل هي مجردة غير قابلة للاشارة الحسية ولها علاقة بالبدن علاقة
التدبير والتصرف ولا يعلم كنه تلك العلاقة وحقيقتها وليس الاستبعاد من العقل في ان يتصرف شيء في شيء من غير ان يحل فيه الا ترى ان المالك
في يده مفتاح تدبير ما لكه من غير ان يحل المالك في ما لكه فليس تدبير المالك في ما لكه الا بعلاقة خاصة لا نعرفها بالكنه فلذلك اي لكون النفس
مجردة عن المادة وموجودة بوجود مستقل فالمشار اليه ههنا ايضا هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تشعر تلك النفس ذاتها وتدركها والآلات الجسدية
اي القوى المادية كانت اعراضا فوجودها ليس لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو الموضوع كالعين اذ المراد به القوة
وهي عرض ليست بقائمة بانفسها بل بالغير وهو الموضوع فلذلك اي لكونها غير مجردة وقائمة بالغير لا بانفسها لا تدرك الآلات ذواتها وليس مثل الآلات
حال النفس والآن نذهب عليك انه على تقريرنا لا يرد ما قال بعض الاعاظم فانه ان رجع ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة الى الغير لا يجوز ان يراد بوجودها لها

قيامها بانفسها وبوجودها بالغير وقيامها بالغير لان على هذا يكون معنى العبارة ان الآلات الجسدية كالعين بمعنى الجرم المخصوص وجودها للذوات فليست قائمة بانفسها
بل وجودها بالغير فتكون قائمة بالغير وذلك الغير هي القوة الباصرة فقط فيلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالقوة الباصرة وهو مع وجه
عدم الورود وارجاع ضمير هي الى العين لا الى الغير حتى يلزم قيام العين بالقوة الباصرة فان قلت كيف يصح ارجاع الضمير الى العين فان العين ليس مستعملا
عندهم بمعنى القوة الباصرة قلت لا مشاحة في المجاز ولا يشترط فيه سماع الجزئيات ويمكن ان الله يدفع ذلك الايراد بان ضمير هي راجع الى الآلات وقولنا مثلا
مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي للذوات والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها للذوات اي ليست هي
قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها للغير اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما
بالقوة الباصرة ثم علم انما قلنا في الموضعين ان المشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما بوجهين الوجه الاول انا لو جعلنا المشار اليه عدم قيام المفارقات
والنفوس بموضوع وتجعل التفريع عليه فقط ويكون هو مناط الادراك فيلزم ان يكون الجواهر المادية كالاحجار والجماد مدركة لذواتها لان مناط الادراك هو
عدم القيام بالموضوع موجود فيها ايضا مع انه ليس كذلك فلما جعلنا المشار اليه مجموع الامرين لا يلزم كونها مدركة اذ ح مناط الادراك عدم القيام بالموضوع والتجرد
عن المادة وعدم القيام بالموضوع وان وجد في الجواهر المادية لكن ليس التجرد فيها فلا يلزم ان تكون مدركة لذواتها ثم الواجب علينا ان ننبه على اغلاط الفاضل
الجلبي في هذا المقام فاستمع انه قال ولان البداهة شاهدة بان مناط الادراك انما هو حضور شئ عند شئ وترتبه على التجرد والقيام بنفسه انما هو اتفاقي كيف
ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت مدركة فلا يصح التفريع على مجموعهما انتهى ولا يخفى عليك هنا ذكون
حضور شئ عند شئ مناط الادراك مم واما شهادة البداهة فغير مقبولة قال بحر العلوم ره ان مناط الانكشاف في المفارقات على التجرد عن الموضوع
والمادة والجواهر المادية لما كانت غير مجردة عن المادة والاعراض لما كانت غير قائمة بانفسها فلا تكون صالحة لان يحضر عندها الاشياء ثم اعترض ذلك الفاضل
بان حاصل ان المكان بمعنى البعد المجرد عن المادة ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه فمناط الادراك اي التجرد والقيام بنفسه موجود في ذلك
البعد عندهم فيلزم ان يكون ذلك البعد مدركا لنفسه مع انه لم يقل به احد وقيل ان الكلام ههنا على طور المشائين الذين ينفون بوجود ذلك البعد المجرد عن
المادة والشيخ الرئيس ايضا من زمرة المشائين فمادة النقض ليست ثابتة عند المشائين ولو سلمنا فنقول ان المراد بالمجرد لعل ان يكون مجردا بالتجرد التام
والمكان بمعنى البعد المجرد ظرف للاجسام ومكان لها فاين التجرد التام فتامل الوجه الثاني انه ثبت في مقامه ان الحكم اذا كان على المشتق فماخذه يكون
علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام البخيل
بعيد من الجنة والمومن ليس لعان فالحكم في القول الاول على الزانية والزاني بالجلد وفي الثاني على السارق والسارقة بقطع اليد وفي الثالث
على البخيل بالبعد عن الجنة وفي الرابع على المومن بعدم اللعانية فيدل هذا الحكم على ان علته هو ماخذ المحكوم عليه اعني الزنا والسرقة والبخل والايمان فالحكم
في هذا القول هو الادراك في تدرك ضمير يرجع في موضع الى النفس والمفارقات وفي موضع الى المفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليهما وهما
محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق
هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فيكون علة ومدار الحكم وهو الادراك فيكون المفارقة جزء من المشار اليه هو ظاهر فاندفع ما قال الفاضل
الجلبي من ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا ووجه الاندفاع انه ليس في هذا الجعل تكلف لتوافقه لما
تقرر في مقامه والامر الثالث انه يحتمل ان يكون المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها للغير حضورها عند غيرها فحاصل الكلام ان الاشياء
التي لها دخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي حضورها عند ذواتها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند نفسها ولا تكون غائبة عن نفسها واما
ان يكون وجودها للغير اي حضورها عند غيرها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند الغير لا عند نفسها فالمفارقات اي العقول وجودها لها اي هي حاضرة
عند نفسها وليست بغائبة عنها العدم كونها غير مستقلة الوجود فلذلك اي لحضورها عند ذواتها تدرك ذواتها اذ التعقل والادراك انما هو حضور المعلوم
عند المجرد المدرك وهنا تحقق حضور العقول عند نفسها فيتحقق منشاء التعقل تحقيق التعقل والادراك ايضا والنفس ايضا وجودها لها اي حضورها
عندها ذواتها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها كما التحقيق ميزان العلم وهو حضور المعلوم عند المجرد والصورة الجسمية لما كانت قائمة بالغير فلا تكون بذاتها ولا الاشياء
الاخر حاضرة عندها والمادة لعدم محوضة فعليتها لا يكون ذاتها ولا ذات شئ آخر حاضرة لديها ولما كانت المادة والصورة كذلك فالمركب منهما قطعا لا يكون
حاضرا عنده فالآلات الجسمية كالعين مثلا وهي القوة الباصرة لما كانت اعراضا ممتدة وتعينها بتعين المحل صارت غير مستقلة الوجود وما لا يستقل

وجوده لا يحضر عنده شيء والمجردات كل جزء منها غائب عن الآخر فلا حضور هنا فوجودها ليس لنفسها انما هي ليس حضورها عند نفسها بل وجودها لغيرها وهي حضورها عند غيرها وهي النفس فلذلك لا تدرك الآلات ذواتها ولا الاشياء الاخر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مناط الحضور على الاستقلال والتجرد على ما تقرر عندهم وكلاهما منتفيان في الآلات فاين الحضور وليس مثل الآلات في عدم الادراك النفس لان منشاء العلم متحقق في النفس بخلاف الآلات ثم اعلم انه ذهب الفاضل السيالكوتي بعد الاقرار بان المراد بوجودها لذاتها ولغيرها الحضور عند نفسها وعند غيرها الى ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي والنفي والضمير في قوله هي القوة الباصرة راجع الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة والمعنى ان الآلات الجسدية وهي القوة الباصرة مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها كما ان بحال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها لغيرها وهي النفس ع آه يذهب على الماهر ما في هذا المذهب من التكلفات احدها الاحتياج الى ان يقدر لفظ مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة وثانيها ان الكلام واضح في التمثيل فحمله على التشبيه خلاف المتبادر وثالثها انه لو كان المطلوب للشيخ التشبيه ليقدم التمثيل اعني القوة الباصرة ويؤخر التشبيه اعني كالعين ويقول هكذا او الآلات الجسدية كالقوة الباصرة وجودها لا لذواتها كالعين قوله وقد زاد عليه آه اعلم انه لما كان مطلوب المحشي من نقل كلام الشيخ الرئيس اثبات ان علم العقول بانفسها والنفوس بانفسها علم حضوري لا حصولي وثبت من كلامه السابق ان لها علما بانفسها من غير تعرض لان يكون ذلك العلم حصوليا او حضوريا فقد زاد المحشي على النقل ما يدل على ان علمها بانفسها حضوري وقال وقد زاد عليه الخ وحاصله انه زاد الشيخ على ما قال سابقا في موضع آخر من كتابه يعني التعليقات قوله ان وجدا اثر من ذاتي آه لما كان عبارة الشيخ هذه معقدة فنفصلها فاقول ولا ان قوله ان وجد بصيغة المجهول وقوله اثر مفعول ما لم يسم فاعله لوجد ولفظ الذات في قوله من ذاتي وفي ذاتي وذاتي ولذاتي وسواء ذاتي مضاف الى ياء المتكلم وقوله كنت ادرك مع متعلقاته جزاء ان وجد وقوله لم يحتج مع متعلقاته جزاء لقوله لذا كان وجودي وقوله في بعد قوله اثر آخر بالتشديد بادغام ياء كلمة في في ياء المتكلم وثانيا ان حاصلها ان علم النفس بنفسها حضوري ليس بحصولي اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادرك زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما بطلان اللازم فبما قاله الشيخ بقوله ان وجدا اثر آه حاصله انه لو وجد وحصل اثر اي صورة من ذاتي في ذاتي حين ادراكي لذاتي ادركت ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي في ذاتي كما ادرك شيئا آخر غائبا عني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء الآخر يعني صورة في ذاتي ولما كان المتوهم ان يتوهم من هذا الكلام انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن آه يعني لكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منه اي بسبب ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجدانه مني في تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب ان يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة واكد الكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي وحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر اي صورة مني في سوى ذاتي فيحضر فالتي عند ذاتي بتبعية الصورة لان الحضور موجود فيكفي للعلم والحاجة الى الاثر فيما لا يكون المعلوم حاضرا عند العالم ففي ادراكي شيئا آخر ماوقعت الحاجة الى الصورة الا لان ذلك الشيء قبل حصول الصورة كان غائبا عني وبعده صار موجودا في فعلم بخلاف ذاتي لانها حاضرة عند ذاتي بدون حصول الصورة فلا حاجة الى حصولها ولما بطل اللازم فبطل الملزوم وهو حصولية علم النفس بنفسها فثبت حضوريته وهو المطلوب وبتفصيلنا هذا ظهر انخساف ما توهم البعض من ان الاثر اي الصورة حاصل في ادراكي لذاتي الا انه لا تاثير لذلك الاثر وجه انه لا حاجة الى ان يوجد الاثر ويحصل مني في فلا يحصل ثم اعلم انه اعترض ههنا القاضي السنديلي بالتفصيل ان ههنا شيئين الاول وجود الاثر اي الصورة الذي يحصل لنفسي من نفسي وبسببه حضر نفسي عند نفسي والثاني حضور نفسي لنفسي من غير متابعة الغير وبينهما فرق بعيد فيجوز ان يكون مدار الانكشاف هو الاول اي حصول الصورة دون الثاني اي حضور الذات بذاتها فلا بد في علم الذات بذاتها من حصول الصورة واجاب عنه المحقق البهاري بالتوضيح ان هذا الجواز ترجيح المرجوح وهو حضور النفس عندها بواسطة الصورة الذي هو ضعف طرق الانكشاف على الارجح والاقوى وهو حضور النفس عندها بلا واسطة فيكون هذا الترجيح بعيدا عن الانصاف وان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون مناط العلم هو قيام المعلوم وحلوله في النفس وهذا في حضور النفس عندها مفقود فلا يحصل لها العلم بذاتها فازحه بان قيام المعلوم وحلوله في النفس ليس مدار العلم للنفس الا بسبب حضور المعلوم عند النفس بسبب هذا القيام والحلول واذا كان حضورها عندها فلا حاجة الى القيام والحلول فتدبر ثم اعلم انه اراد المحشي ان يبين الفرق بين قولي الشيخ في موضعين من التعليقات فقال في الحاشية المنهية ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه

حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم حضوري انتهت وفي بعض النسخ ما قال ثانيا يدل على ان علمها بانفسها الخ فالضمير كونه راجعا الى المجردات وتوضيحها ان القول الاول من الشيخ دال على ان للمجردات علما بانفسها فقط ولا يفهم منه ان هذا العلم حصولي ام حضوري اما على التفسير الاول بان ذلك الكلام فلانه ثبت منه ان وجود المجردات لاستكمالها لانفسها وحصول العلم باي نحو كان من انواعه كمال فقد ثبت حصول العلم لها من غير خصوصية بالحصولي والحضوري واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان للمجردات علما بانفسها لكونها مفارقات ولكون وجودها مستقلا غير قائمة بموضوع ولا يلزم منه حضورية هذا العلم واما على التفسير الثالث فلانه ثبت منه ان المجردات حاضرة عند ذواتها فتدرك ذواتها وهذا لا يثبت حضورية هذا الادراك ما لم ينضم اليه انه اذا كان حضورها عند ذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكها لذواتها الى حصول صورها فيها لوجود اقوى مدار الانكشاف فافهم اقال بحر العلوم رح من ان الكلام الاول يدل على التفسير الثالث على ان علم المجردات بانفسها حضوري وبالجملة الكلام الاول لا يدل على كون علم المجردات بانفسها حضوريا والكلام الثاني من الشيخ يدل على ان علمنا بذواتنا حضوري لانه لما لم يوجد فرد اي صورة سوى ذاتي في ذاتي فلا يكون علمنا بذواتنا حصوليا اذ الحصولي يكون بوجود الاخرى اي الصورة المغايرة للمعلوم فيكون حضوريا فثبت الفرق بين كلاميه بلا تعسف ثم اعلم ان التقرير الذي هو جار في كون علمنا بانفسنا حضوريا جار في كون علم المجردات بانفسها حضوريا واعترض ههنا بعض الاعلام رح بالمخلص ان القول الاول من الشيخ وان ليس والا صراحة على ان علم المجردات بانفسها علم حضوري الا ان ذلك القول يستلزمه اذ ثبت من ذلك القول ان للمجردات علما بانفسها ولا شك في ان العلم ليس الا الحضور للمعلوم عند الذوات المجردة العالمة ولما كان في علم المجردات بانفسها انفسها حاضرة عندها فصار هذا العلم حضوريا فثبت الحضورية فلا يصح ما قال المحشي في المنهية ما قال اولا الخ ولا يذهب عليك انه ثبت من الكلام الاول ان للمجردات علما بانفسها وسلمنا ان العلم ليس الا الحضور للمعلوم عند الذوات المجردة العالمة الا انا نقول ان الحضور يطلق على المعنى الاعم من ان يكون بواسطة الصورة او بدون الواسطة فالعلم بهذا المعنى يشمل بكلا قسميه الحصولي والحضوري فلا يكون الكلام الاول مثبتا لحضورية علم المجردات بانفسها والكلام الثاني لما نفى فيه الحصول فهو صريح في كون علمها بانفسها حضوريا ثم ينبغي ان يعلم انه قال احسن المحققين المقصود ههنا اثبات ان علم المجردات بانفسها علم حضوري علم النفس بذاتها ايضا علم حضوري فالكلام الذي نقل من الشيخ اولا استشهاد للمقصودين والذي نقل ثانيا للمقصود الثاني انتهى وفسر احسن المحققين الكلام الاول بما يقرب بالتفسير الاول المذكور منا سابقا واعترض عليه بعض الفضلاء رح باعتراضين الاول ان الكلام الاول بناء على التفسير الاول لا يدل على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها وللنفس ايضا علما بنفسها حضوريا اذ ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمالها لانفسها والعلم كمال فتدرك ذواتها فلا يدل هذا الا على ان للمجردات والنفس علما بانفسها مطلقا سواء كان حضوريا او حصوليا فليس الكلام الاول استشهادا للمقصودين ويمكن ان يجاب عنه بان معنى كلام الشيخ الواقع في الكلام الاول ان المجردات وجودها لها والنفس ايضا وجودها لها فيحتمل ان يكون ان وجود المجردات والنفس لتكميل ذواتها بالكمال العلمي بدون حصول الصورة التي تكون في العلم الحصولي فعلى هذا يكون ادراك المجردات والنفس بانفسها حضوريا والثاني انه يختلج في صدرك ان ما قال احسن المحققين من انه بالكلام الاول ثبت حضورية علم المجردات بانفسها مخالف لكلام المحشي في حاشية الحاشية لانه قال فيها ان كلام الشيخ الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير خصوصية بالحصولي او الحضوري فازحه بانه ليس غرض احسن المحققين انطباق كلام المحشي على حاشية الحاشية بل مقصوده ان الكلام الاول من الشيخ يحتمل ان يثبت منه حضورية علم المجردات بانفسها ولا ينافيه احتمال المعنى الذي ثبت لمحض العلم كما ذهب اليه المحشي الثاني ان الكلام الثاني من الشيخ كما يدل على كون علمنا بانفسنا حضوريا كذلك يدل على كون علم المجردات بانفسها حضوريا اذ هذا الكلام في علم المجردات بانفسها ايضا جار كجريانه في علم النفس بذاتها فما قال احسن المحققين من ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهاد للمقصود الثاني سخيف والجواب ان هذا القول من احسن المحققين مبني على ظاهر الكلام الثاني فانه يدل ظاهرا على ان علم النفس بنفسها حضوري لا على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها فتدبر قوله حاصله آه اي حاصل ما نقل عن الشيخ اولا وثانيا وخلاصتهما لا حاصل الكلام الثاني فقط كما توهم قوله ان التعقل هو آه هذا خلاصة الكلام الاول اما على التفسير الاول فلانه ثبت منه كما سبق ان وجود المجردات والنفس للاستكمال لانفسها بتحصيل العلوم سواء كانت حصولية او حضورية فلكون المفارقة وجودها للاستكمال لانفسها تدرك ذواتها فعلم ان تعقل الشيء وادراكه ليس الا حصوله ووجوده وتحققه للذات المجردة وحضوره عندها سواء كان بواسطة الصورة المأخوذة من ذلك بعد تجريدها عن المشخصات كما في علمنا بزيد فانه حاضر عندنا بواسطة حصول صورة المتجردة معه عندنا او بدون تلك الواسطة كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان المجردات والنفس موجودة بوجود مستقل غير قائم في موضوع

مجردة عن المادة ولذا تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حصول الشيء عند الذات المجردة سواء كان بالواسطة او بدونها واما على التفسير الثالث فلانه
لا يتوهم من ان عدم انطباق هذا الحاصل على التفسير الاول لكلام الشيخ ظاهر فانه الظهور مردود والتحقيق ان الاشياء قد تكون مقارنة بالمادة ولواحقها
الخارجية كزيد فانه مقارن بوضع خاص واين مخصوص وكيف معين ومقدار مشخص وهذه العوارض خارجة عن الطبيعة الانسانية وقد لا تكون كذلك كالمجردات
عن المادة والعلم الذي يتعلق بالشيء الاول لا يكون الا احساسا والمعلوم محسوسا ملموسا او مبصرا او مذوقا او مسموعا او غير ذلك والعلم الذي يتعلق بالشيء الثاني
يسمى تعقلا والمعلوم معقولا والشيء الثاني قد يكون مجردا عن المادة ولواحقها بحسب ذاته في الخارج والذهن كموضوع العلم الالهي بالمعنى الاخص وهو
ما لا يفتقر موضوعه الى مادة ولا يقارنها ايضا اصلا وليس هو الا الله والعقول العشرة وقد يكون مجردا عنها بحسب العقل القليل بان كان في وجوده
الخارجي محتاجا الى المادة وفي الذهن لا بل العقل يجرده عنها كموضوع علم الرياضي فانه محتاج الى المادة في وجوده الخارجي لا الذهني فان القوة العاقلة
تجرده عن المادة ومن المقرر في مقره ان الامور الخارجية لا تعرض الاشياء الا بتوسط الاستعدادات لا لذواتها والا لم تكن خارجية وثبت في موضعه
ان جميع الاستعدادات كلها هو الهيولى لا الصورة الجسمية فكل ما هو معروض للعوارض اللاحقة مادي بلا شبهة والمادة من لوازمها الظلمة والكدرة
والعلم انما هو تمييز الشيء عن جميع ما عداه فما دام ذلك الشيء مخلوطا بالعوارض لا يكون معلوما بل يكون في ظلمة فالمعلوم لا بد له من التجرد اما التام كما في المعقول
او الناقص كما في المحسوس باحدى الحواس لما اختلف مراتب التجريد يختلف الادراكات فالبصر يجرد صورة المعلوم عن المادة لا عن عوارضها كاللون الخاص والوضع
المعين وغيرهما والخيال يجردها تجريدا زائدا على تجريد البصر لا بالكلية والقوة العاقلة تجرد الصورة تجريدا تاما بحيث لا يبقى اللبس اصلا وهذه المراتب في جانب المعلوم
وكذا لا بد للعالم من ان يكون مجردا عن المادة فعلم ان مناط العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا فتدبر فان قلت ان التعقل يجب فيه التجرد التام ومطلق
الادراك لا يجب فيه التجرد التام بل نحو من التجرد فعلى هذا لا بد للمحشي من ان يقيد قوله للذات المجردة بالتجرد التام قلت المطلق ينصرف الى الفرد الكامل كما هو من
القواعد المقررة فالتجرد الواقع في قوله للذات المجردة محمول على التجرد التام الكامل فان قلت يفهم من هذا التحقيق ان الحواس ايضا تكون مدركة والمذكور
في تعليقات الشيخ ان المدرك ليس الا النفس قلت المراد بالادراك ههنا الادراك على سبيل المجاز وبالادراك المذكور في التعليقات الادراك على سبيل الحقيقة
لهذا قال الفاضل الرامفوري قوله فالمجردات آه هذا حاصل الكلام الثاني من الشيخ الدال على حضورية علم المجردات بانفسها والنفس بنفسها والحاصل
ان المجردات لما كان وجودها لا استكمال انفسها ووجودها حضورها عندها بلا واسطة الغير وهي الصورة يكون تعقل المجردات لانفسها ايضا اي حضوريا بذواتها
لا بغيرها وهي الواسطة كالصورة اذ التعقل بالحضور والمجردات لما كانت حاضرة عندها فلا تفتقر في تعقلها بذواتها الى امر آخر خارج عنها فيكون
هذا التعقل حضوريا لا حصوليا فانكشف من هذا البيان ان يكون من الافعال الناقصة وقوله تعقلها اسمه وقوله بذواتها خبره ثم قال الفاضل
السكني من ان يكون تامة اي يوجد ويثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل بواسطة الباء والمعنى ان التعقل لما كان عبارة عن حضور الشيء عند الذات
المجردة وقد تحقق في المجردات حضورها عند ذواتها المجردة كان هذا الحضور بعينه تعقلها بذواتها ايضا وح ثبت لها مطلق ادراكها لانفسها فهذا اشارة الى
حاصل الكلام الاول انتهى بحاصله عن مستبعد فانصف ثم قال الفاضل السكني معترضا على من جعل هذه الشرطية حاصل الكلام الثاني بقوله ان يكون ههنا
من الافعال الناقصة ما حاصله ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل سواء كان هذا التعقل حضوريا او حصوليا فهو لا يستلزم ان
يكون تعقلها بذواتها حضوريا فلا بد لاثبات الحضور من نفي الحصول واعتبار العينية الصرفة بين العلم والمعلوم كما هو شان الحضوري واما بدون هذا النفي
والاعتبار فالشرطية في حيز المنع ولو سلم ان وجود المجردات لانفسها مستلزم لكون تعقلها بذواتها حضوريا فيلزم ان يكون الكلام الاول ايضا دالا
على حضورية علمها بانفسها لانه يفهم منه ايضا ان وجود المجردات لانفسها مع ان المحشي ذكره في حاشية الحاشية اقول وبالله التوفيق انا لا نم ان نفس
وجود المجردات لانفسها مدار لان يكون لها تعقل مطلقا بل هو مدار لكون تعقلها حضوريا فعلى هذا لا حاجة في اثبات الحضور الى انضمام نفي الحصول واعتبار
العينية المحضة بين العلم والمعلوم وما قال على تقدير التسليم فهو كما ترى اذ محصول الكلام الاول ان تعقل الشيء وادراكه ليس الا وجوده عند الذوات المجردة حضوره
عندها اعم من ان يكون هذا الحضور بدون واسطة الصورة او بها فالاول كما في الحضوري والثاني كما في الحصولي فلا يلزم من هذا حضورية علم المجردات بانفسها ومحصول
الكلام الثاني ان المجردات لما كان وجودها لذواتها وحضورها عندها بلا واسطة الصورة يكون تعقلها بذواتها بلا دخل للواسطة وليس هذا الا شان الحضوري
فتدبر قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه هذا متفرع على قوله لما كان آه وموافق لما قال الشيخ في التعليقات والحاصل ان تعقل المجردات بذواتها بالمعنى المصدري
المنوي الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن هو عين وجود المجردات لها وحضورها عندها لان علم المجردات بالاشياء الغائبة عنها عين حصول صور تلك الاشياء فيها وحضورها عندها

وما تعقل المجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو المعنى الاصطلاحي فليس هو الا عين ذوات المجردات المجردة عينية بالذات وبالاعتبار لان الحاضر عند المدرك ذواتها المجردة لا صورها فلذلك كان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك في علم المجردات بالاشياء الغائبة هو عين صورها الحاصلة في تلك المجردات لان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك عين المعلوم بلا توسط امر هو المعتبر في العلم الحضوري فيكون علمها بذواتها حضوريا فثبت ما ادعى المعلم في المتن من ان علم المجردات والنفس بانفسها حضوري بقي شيء يجب التنبيه عليه وهو ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف عين ذواتها المجردة لانها مبدأ الانكشاف وما مشى المدقق لم يبنه احالة على ما سبق من ان العلم بالمعنى ما به الانكشاف متحد مع الحاضر عند المدرك في الامور المكنة فان قلت لما كان تعقل المجردات بالمعنى المصدري عين وجودها فيلزم ان يكون علم المجردات بكون وجودها عين علمها بعلمها مع انه ليس كذلك قلت ليس المراد بالعينية ان يكون بينها حمل اولي حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد بعينية التعقل بالمعنى المصدري بوجودها كون الحمل بينهما حملا بالذات فلا يلزم المحذور قوله وما ينبغي ان يعلم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لما قال المحشي فيما سبق ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ففهم منه انه لا تغاير بين العالم والمعلوم فان الحاضر عالم كذا معلوم وذواتها المجردة عالمة مع ان وجود التغاير بين العاقل والمعقول بحسب الحيثية ظاهر اذ العاقل هو الامر المجرد من حيث انه يحضر عنده امر مجرد آخر والمعقول هو الامر المجرد من حيث انه يحضر هو عند الامر المجرد الآخر فيحصل التغاير بين العاقل والمعقول بهذه الحيثية وتقرير الجواب موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان التغاير على قسمين احدهما التغاير حقيقة وثانيهما التغاير اعتبارا والاول عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الحقيقة والماهية وهو بين العاقل والمعقول ههنا لا يتصور الا بان يكون العاقل هو الامر المجرد مع الحيثية الماخوذة معه اي المجموع والمعقول هو الامر المجرد مع الحيثية الماخوذة معه يعني المجموع بان يكون الحيثيتان داخلتين ومعتبرتين في حقيقة العاقل والمعقول ومعنويتهما اي ذاتيتهما والثاني عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الاعتبار واللحاظ فقط لا بحسب الحقيقة والذات كما في الشخص فان حيثية الاكتناف والاقتران بالعوارض في التشخص في اللحاظ وعنوان الاشخاص فقط لا في الملحوظ فبين مصداق الشخص والكلي ليس التغاير الا بالاعتبار لا بالذات وهذا التغاير لا يتصور بين العاقل والمعقول الا بان يكون العاقل عبارة عن الامر المجرد فقط لكن ذلك الامر ملحوظ بتلك الحيثية الماخوذة معه والمعقول ايضا عبارة عن الامر المجرد فقط لكن هذا الامر ملحوظ ايضا بتلك الحيثية الماخوذة معه فيكون الحيثيتان معتبرتين في اللحاظ والتعبير ولا تكونان داخلتين في حقيقة العاقل والمعقول ومعنويتهما اي ذاتيتهما واذا تمهدت فنقول انه في علم المجردات والنفس بانفسها ليس التغاير بين مصداق التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك وبين مصداق المعقول كما هو المقرر وشهد عليه الشيخ بقوله ان وجدانه وكذا ليس بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير ههنا اي في علم المجردات بانفسها والنفس بذاتها لا حقيقة ولا اعتبارا فقوله ههنا اشارة الى علم المجردات والنفس بانفسها لا الى العلم الحضوري مطلقا اذ في صورة علم النفس بصفاتها الانضمامية ليس الاتحاد بين العاقل والمعقول لكون العاقل نفسا والمعقول صفاتها مع ان هذا العلم ايضا حضوري فلا يصح نفي التغاير بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري مطلقا قوله اذ ليس ههنا آه دليل على انه ليس ههنا بين العاقل والمعقول تغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم اعلم اولا ان للحيثية ثلث اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر المحيث بل تكون موكدة لاطلاق ذلك الامر او تكون مفيدة لذلك المفهوم وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم الزائد معتبرا بحيث يكون الحكم الذي ترتب على ذلك الامر المحيث مرتبا على مجموع ذلك المحيث والحيثية او يكون ذلك المفهوم الزائد خارجا بان لا يكون الحكم المرتب على المحيث متعلقا بالمجموع بل بالمحيث فقط فالاولى هي الحيثية الاطلاقية وهي لا تغير ذات المحيث ولا احكامها كما يقال الانسان من حيث هو انسان حيوان فهذه الحيثية الاطلاق المحيث اعلى الانسان ولا تغير ذات الانسان ولا تجعله امرا آخر ولا تغير احكامها ايضا بل هي للبيان الصرف والثانية هي الحيثية التقييدية وهي تغير ذات المحيث واحكامها كما يقال الصورة الحاصلة في الذهن من حيث كونها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد وتغير ذات الصورة الحاصلة لانها عند عدم هذه الحيثية في مرتبة المعلوم واذا اخذت هذه الحيثية فصارت علما فتغير الاحكام ايضا اذ كان يحكم عليها بانها معلوم ويحكم عليها الآن بانها علم والثالثة هي الحيثية التعليلية فتغير الاحكام المحيث دون ذاته كما يقال زيد مكرم من حيث انه عالم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد على المحيث اعني زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على مجموع المحيث والحيثية وهي لا تغير ذات المحيث ثم ما جعلت زيدا شخصا آخر لان زيدا كما كان زيدا قبل هذه الحيثية فكذا بعدها ولكن تغير احكام المحيث لانه عند عدم هذه الحيثية لا يحكم على زيد بانه مكرم واذا اخذت هذه الحيثية فحكم على زيد بانه مكرم وثانيا ان حاصل الدليل انه ليس ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها بين العاقل والمعقول حيثية تقييدية موجبة للتكثر الحقيقي فان الحيثية التقييدية الموجبة للتكثر هي المعتبرة في المعنون او في العنوان قبل تحقق المصداق والمفروض ان في علم المجردات والنفس بانفسها المجردة والنفس بذاتهما حاضرتان عندهما فاتحد العاقل والمعقول فينتزع العقل تلك الحيثية بعد تحقق مصداق العاقل

والمعقول امر واحد فان مصداق العاقل هو ذات المجرد النفس من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات اعم من ان تكون مسبوقة بالملحوظ او ملحوظا وتلك الذات مع قطع النظر عن الحيثيات حاضرة عندها وكلما هو حاضر عند المدرك فهو المعقول فالعاقل والمعقول متحدان لا تغاير بين مصداقيهما اصلا فلو تلك الحيثية التكثير فثبت عدم التغاير بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها وهذا كما قال الشيخ في الٰهيات الشفاء انه تعالى عاقل ومعقول في علمه بنفسه ولا يوجب هذا ان يكون الواجب اثنين في الذات او في الاعتبار اذ لا تغاير بين العاقل والمعقول هناك فان قلت فالحيثية الماخوذة مع العاقل والمعقول اذا لم تكن تقييدية فهي اطلاقية ام تعليلية لان الحيثية منحصرة في هذه الثلث قلنا ان تلك الحيثية تعليلية اذ الامر المجرد عاقل من جهة انه يحضر عنده مجرد ذلك الامر المجرد ومعقول من جهة انه حضر عند مجرد فوصف العاقلية والمعقولية انما تثبتان للامر المجرد بجهة هاتين الحيثيتين **قوله** ومن ذهب الخ اعلم انه اعترض الامام الرازي على قولهم المشهور من ان العلم والعالم والمعلوم في علمنا بذواتنا الذي هو علم حضوري امر واحد بوجهين الاول انه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم في علمنا بذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا لا يخلو اما ان يكون نفس ذاتنا بان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا بناء على الاتحاد المذكور وعين عين الشيء عين ذلك الشيء فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهو محال او يكون غير ذاتنا وهذا على تقدير عدم تسليم الاتحاد المسطور فعلى الاول يلزم التسلسل وهو باطل وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور والثاني ان حضور شيء عند شيء نسبة وكل نسبة تقتضي تغاير المنتسبين فحضور شيء عند شيء يقتضي تغايرهما كالايجاد لانه نسبة يقتضي تغاير الموجِد بالكسر والموجَد بالفتح واجاب المحقق الطوسي عن الاعتراض الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر فغاية ما لزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بمستحيل لكونه منقطعا بانقطاع الاعتبار كما في اللزومات فان لزوم اللازم لازم للملزوم ولزوم لزوم اللازم ايضا لازم للملزوم وهكذا وعن الاعتراض الثاني بان تغاير الطرفين المنتسبين بالاعتبار كاف في النسبة وهو الحضور كما في المعالِج بالكسر والمعالَج بالفتح وما اشتهر من الاتحاد بينهما فهو بحسب الذات بخلاف الايجاد فانه يستلزم تقدم الموجِد بالكسر على الموجَد بالفتح فهذا الكلام من المحقق الطوسي نص واضح على ان بين العاقل والمعقول تغايرا في علمنا بذاتنا وتبعه المحقق الدواني حيث قال في الحاشية القديمة على شرح العلامة القوشجي لتجريد الطوسي في مبحث ان في علم النفس بذاتها فرقا بين العاقل والمعقول بالحيثية التقييدية فان موضوع العالم اي ذاته التي تصدق عليها العالم مغاير لموضوع المعلوم اي ذاته التي تصدق عليها المعلوم بالاعتبار لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد ما لها وهي من حيث انها مجرد حضرت بذاتها عند المجرد الآخر معلوم وهذا التغاير كتغاير المعالِج والمعالَج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية كالحسد وغير ذلك معالِجة بالكسر من حيث انها تعالج ولها قوة فعلية وهي معالَجة بالفتح اي مستعلجة من حيث انها تعالج وتقبل العلاج ولها قوة انفعالية **قوله** الى غير ذلك اي الى ان مصداقي العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها متغايران بالاعتبار بتغاير الحيثيات **قوله** فقد اخطأ وجه الخطاء ان الحيثية المعتبرة في العاقل والمعقول انما هي بعد تحقق مصداقهما ولا تغاير بين مصداقيهما فانه واحد اذ العاقل حاضر عنده ووجوده له فيكون معقولا والحيثية التي تعتبر بعد تحقق مصداق الحيثيتين لا يوجب التغاير بين الحيثيتين فليست الذات مع حيثية او معروضة لها عاقلة ومع حيثية اخرى او معروضة لها معقولة حتى يكون بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير بالذات او بالاعتبار لانه لو كان كذلك فلا يكون نفس الذات كافية في الانكشاف هف فاذا كانت الحيثية بعد تحقق المصداق فيكون بينهما تغاير لكن بعد صدقهما على ذات واحدة وهو مما لا ينكر وهذه الحيثية ليست كالحيثية التي تعتبر في العلم والمعلوم في الحصولي فان الحيثية هناك معتبرة في مفهومي العلم والمعلوم قبل تحقق مصداقهما اذ الشيء من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية يصح انتزاع مرتبة القيام عنه علم وذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن القيام والاكتناف معلوم فاشتبه على الذاهب التغاير بالحيثية المتاخرة عن تحقق المصداق بالتغاير بالحيثية المتقدمة على تحقق المصداق ويعترض ههنا بان مراد المحقق الطوسي ان بين ذاتي العالم والمعلوم تغايرا بعد تحقق مصداقهما فكلام المحقق الطوسي لا يدل على التغاير بين مصداقي العالم والمعلوم فهم ليس مذهبه بخطاء فالحكم بالخطاء خطاء واجاب عنه بعض الفضلاء رح بان وجود مفهوم النسبة متقدم على وجود مفهوم المنتسبين ظاهر تحقق مفهوم الضرب مقدم على تحقق مفهومي الضارب والمضروب كما هو الظاهر فيكون التغاير بين ذاتي المنتسبين قبل تحقق مفهوميهما ضروريا لتحقق الاضافة ووجودها والحضور ايضا نسبة فلا جرم يقتضي تغاير ذاتي الحاضر والمحاضر له قبل تحقق مفهوميهما المشتقين فلزم المحقق الطوسي القول بالتغاير بين العالم والمعلوم قبل تحقق مفهوميهما المشتقين وان هذا الا التغاير بين مصداقيهما فتدبر ثم اعلم انه لا حاجة في دفع اعتراضي الامام الى ان يجاب بما اجاب به المحقق الطوسي بل نقول ان الاول مدفوع بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا اذ ليس التغاير بين العلم والمعلوم اصلا كما هو المشهور وعلمنا بعلمنا بذاتنا ايضا نفس ذاتنا بناء على نفي التغاير المذكور وهكذا الى

لزم تعدد العلوم فضلا عن التسلسل فان قلت انه بعد تحقق العلم يتحقق ثلث اشياء الذات العالمة والذات المعلومة وذات العلم ولا ريب في ان العلم
المتعلق بهذا العلم ايضا نفس ذاته بناء على ان العلم المتعلق بهذا العلم عين هذا العلم وهذا العلم عين ذاتنا وتجدد المتجدد متجدد وهكذا العلم بهذا العلم وهلم جرا فلزم حين ادراك
النفس ذاتنا ادراكات غير متناهية وهذا باطل قلت ان تلك الادراكات بمنزلة الالفاظ والعنوانات الكثيرة لمعنون واحد كما يقال انت وابن ابن جدك
وابن اخت خالتك فهكذا فليست الادراكات الغير المتناهية في الحقيقة فتدبر قوله اما الثاني فلان المعنى بالحضور عدم الغيبوبة فلا يستدعى الطرفين فضلا
عن التغاير فتدبر قوله كيف آه اعلم ان كلام الشيخ الرئيس المنقول سابقا دال على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير
الا ان المحشي المحقق لما بالغ في نفيه اورد دليلا آخر من عند نفسه وقال كيف آه فالظاهر انه دليل على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات انفسها
بانفسها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير وحاصله انه كيف يكون ههنا حيثية تقييدية موجبة للتغاير فانه لو كانت تلك الحيثية بين العاقل والمعقول
فيكون المعقول هو ذات المجرد او النفس مع الحيثية بان يكون المجموع من الذات والحيثية معقولا فيكون الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة وجزء في المجموع
الذي هو المعقول اي الذات المأخوذة مع الحيثية بان تكون الحيثية جزء وداخلة في حقيقتها فتكون امرا اعتباريا يعتبره العقل لا تحقق له في الخارج لان اعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل والعلم المتعلق بها اي بتلك الذات الاعتبارية المركبة يكون حصوليا لا حضوريا فيكون علم المجردات او النفس المتعلق بذواتها علما حصوليا
يكون بحصول صورة منها كما هو شان الاشياء الغائبة عنا لا حضوريا وهو خلاف المفروض آه اما ان العلم المتعلق بالذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية علم حصولي
لا حضوري فلوجهين الاول انه لا سبيل الى ادراك النفس لهذه الذات المأخوذة مع الحيثية الا بالتوجه والالتفات اليها وحصولها في الذهن وانتزاع الحيثية واعتبار
ان هذه الذات المأخوذة مع الحيثية ليس لها حضور عند ذاتها الا في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاتها ففي مرتبة ذاتها ليست هي موجودة عندها وجودا خارجيا
فهي حاضرة عندها بواسطة امر آخر وهي الصورة فيكون علمها بحصول صورتها وكل علم يحتاج الى حصول صورة فهو حصولي والثاني ان مناط العلم الحضوري على
امور ثلثة احدها ان يكون المعلوم نعتا ووصفا انضماميا للعالم كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وثانيها ان يكون المعلوم عينا للعالم كما في علم المجردات والنفس بانفسها
وثالثها ان يكون المعلوم معلولا للعالم والعالم علة له كما في علم الباري تعالى عز وجل بالممكنات وهذه الامور الثلثة منتفية في الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية
اما الاول فلان الذات المذكورة المعلومة لما اعتبرت الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة في قوامها وحقيقتها فتكون اعتبارية موجودة في اعتبار العقل وملاحظته لا في
الخارج والنفس العالمة موجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري المعلوم وصفا انضماميا للنفس العالمة لان الاتصاف الانضمامي
بين الشيئين يقتضى وجود المنضم والمنضم اليه في ظرف الاتصاف وههنا ليس كذلك واما الثاني فللضرورة ان الذات المذكورة المعلومة التي تركبت واحد جزئيها الحيثية
ليست عينا للنفس العالمة واما الثالث فلانه من البديهيات ان تلك الذات المعلومة ليست معلولة للنفس العالمة واذا انتفت هذه الامور الثلثة
فيكون العلم بتلك الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية بحصول صورتها في الذهن وهو المطلوب ونظير هذه الذات الكليات فان العلم بالكليات لا يكون الا حصوليا
اذ لا وجود للكليات الا في الذهن فان الموجود في الخارج شخص والتشخص مساوق للوجود فان قلت ان العلم الحصولي هو الصورة من حيث القيام
بالذهن مع الانكشاف والعوارض الذهنية فيلزم ان يكون هذه الصورة امرا اعتباريا بناء على ان المأخوذ مع الحيثية امر اعتباري مع ان المحشي المحقق صرح في حاشيته
على شرح التهذيب الجلالي بكون العلم الحصولي موجودا في الخارج وايضا على تقدير اعتباريتها لا تكون هذه الصورة وصفا انضماميا للنفس العالمة فلا يكون علمها
الا حصوليا مع انهم قائلون بان علم العلم الحصولي حضوري قلنا هذا المفهوم المبحوث امر اعتباري فعلمه حصولي قطعا وليس هذا المفهوم علما حصوليا لعدم كونه
منشأ للانكشاف بل العلم الحصولي هو حقيقة العلوم القائمة بالذهن التي هو منشأ للانكشاف ينتزع هذا المفهوم المبحوث عنها ويصلح لان يعبر عنها بالصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية وهذه الحقيقة من الاوصاف الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا فان اختلج في صدرك انه على هذا التقرير لزم ان لا يكون بين
العلم والمعلوم في العلم الحصولي فرق فانهما امر واحد وهو حقيقة المعلوم فالحال في العلم الحصولي كما في العلم الحضوري ازحه بانه ليس الامر كما زعمت بل
نقول ان مصداق العلم في العلم الحصولي هو الصورة القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كالانكشاف وغيره ومصداق المعلوم هو الصورة
المعراة عن العوارض يعبر عنها بالشيء من حيث هو هو ففي العلم الحصولي بين العلم والمعلوم تغاير في المصداق بخلاف الحضوري فتدبر قوله ههنا بوجوه
الوجه الاول ما اورده القاضي السندهيلي رحمه الله وتوضيحه ان القائل بالحيثية كالمحقق الطوسي واتباعه انما يقول في التعبير والملاحظة
فقط دون العنوان والحقيقة كما يعترفون بالحيثية في العلم الحصولي ومعلومه فالمعقول عندهم هو ذات المجردات او النفس الملحوظ
مع هذه الحيثية وليست الحيثية جزء حتى يصير المجموع من الذات والحيثية معقولا وامرا اعتباريا باعتبارية الجزء والحيثية العنوانية لا تستلزم

ان يكون الحيث بمعنى الذات المأخوذة مع الحيثية امراً اعتبارياً الا ترى ان السماء والارض محيثتان بحيثية الفوقية والتحتية والسرير محيث بالحيثية العارضة المخصوصة مع انها ليست من الامور الاعتبارية كما هو الظاهر وبالجملة لما لم يكن تلك الذات اعتبارية فلا يكون العلم بتلك الذات علماً حصولياً فلا تم قول السيد المحشي بالذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري والعلم بها حصولي والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق البهاري بالمخصوص ان قول المحشي كيف الخ ليس دليلاً على حدة على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقاً سواء كان بالذات او بالاعتبار بل الدليل الذي اقامه الشيخ بقوله ان وجد الخ قائم على نفي التغاير المطلق وهذا القول علاوة له والغرض للمحشي من هذه العلاوة نفي التغاير الذاتي فقط دون نفي التغاير الاعتباري وقرره بعض الاعلام رح بان المقصود ههنا بيان ان التغاير الذي يتيسر تعقلنا بين العالم والمعلوم في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كالتغاير الاعتباري الذي هو بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فان التغاير في العلم الحصولي بينهما معتبر في الملاحظة والعنوان وههنا ليس التغاير بين العالم والمعلوم اصلاً لا اعتباراً ولا حقيقة والذي يكون منتزعاً انما هو بعد تحقق مصداق العاقل والمعقول ولا شبهة في ان نفي التغاير الذاتي بين العالم والمعلوم لا يفيد هذا المدعى اللهم الا ان يقال ان المقصود نفي التغاير المطلق ذاتياً كان او اعتبارياً ودليل الشيخ قائم عليه لا مضا لقة في ان يثبت بعض المقصود وهو نفي التغاير الذاتي بالعلاوة وان لم يكن هذا الاثبات مضراً للمحقق الطوسي واتباعه لكن يبقى ان هذا التوجيه خلاف المتبادر وينكره سياق كلام المحشي اذ كلامه بتقييده صريح انه بصدد نفي التغاير مطلقاً حقيقياً كان او اعتبارياً فتدبر والثاني ما اورده الفاضل الاكرم فهري باج سلان المحقق الطوسي والمحقق الدواني قائلان بالحيثية في العنوان والمعبر عنه فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج كما هو ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان المعبر عنه فيلزم مثلان يكون بين العالم والمعلوم ايضاً كذلك ان المعالج بالكسر والمعالج بالفتح في علاج الامراض النفسانية كالحسد وتحوها النفس فيصدق عليها المعالج بحيثية والمعالج بحيثية اخرى فبينهما تغاير بالاعتبار لا بالحقيقة نعم اذا عالج شخص شخصاً آخر او عالج شخص نفسه في الامراض البدنية فيكون بينهما تغاير بالذات والحيثية معتبرة في العنوان ولكن الكلام ليس فيه فافهم والوجه الثاني ما اورده بعض الفضلاء من ان في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح اخذت حيثية القوة الفعلية والانفعالية وهذه القوة من الامور الموجودة نعم التأثير والتأثر من الامور الاعتبارية والمحقق الدواني شبه الحيثية بين العاقل والمعقول بالحيثية التي بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فيكون بينهما ايضاً حيثية موجودة في الخارج فح لا يلزم من دخولها اعتبارية المجموع المأخوذ معها حتى يكون علمه حصولياً فلا تم قول المحشي الذات المأخوذة مع الحيثية الخ والوجه الثالث ان هذا الدليل انما يدل على نفي الحيثية في المعقول لا على نفي الحيثية في العاقل والمعقول كليهما فتدبر قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية المعلقة على قوله علم حصولي وتوضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع حيثية موجبة للتكثر موجودة في الذهن وليست بموجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات المجردة علماً حصولياً اذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يوخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلاً ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في ذلك وبهذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقاً كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه ماهية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ايضاً ان معنى عينية صفات الواجب تعالى معها هناك اتحادها محضاً وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما فهذا ما حصل لي

في هذا المقام بدون الملاك سلام تمت قوله فيها وتوضيحه آه اي توضيح ان العلم المتعلق بالذات المأخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية
جزء وحصل المجموع علم حصولي قوله فيها المجردة آه اي عن المادة قوله فيها المأخوذة مع حيثية آه اي بان يكون الحيثية جزءً وحصل المجموع من الذات والحيثية
قوله فيها وهذا ظاهر اي كون تلك الذات المجردة موجودة في الذهن لا في الخارج ظاهر وقد نبه عليه بان الحيثية امر اعتباري لا وجود لها الا في اعتبار
العقل وملاحظة الذهن لا في الخارج وصارت ههنا جزءً من المجموع وعدم وجود الجزء في الخارج مستلزم لعدم وجود الكل فيه فيكون المجموع ايضا
موجودًا في الذهن لا في الخارج فما قال الفاضل الجلبي هذا ليس بظاهر عندي لان الذات المستقلة المأخوذة مع الحيثية الاعتبارية لا تخرج
في العنوان موجودة في الخارج بنفسه انتهى ناش من غفلته عن المشار اليه بهذا فان المشار اليه بهذا ليس الا كون المجموع المركب من الذات
والحيثية الداخلة في العنوان موجودًا في الذهن لا كون الذات المأخوذة مع الحيثية المعتبرة في العنوان موجودا في الذهن حتى يرد ما قال فتأمل قوله فيها
فيكون العلم الخ يعني لما كان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية على النهج المذكور موجودةً في الذهن فيكون العلم الخ قوله فيها فح آه اي حاصلان الحيثية
لما صارت جزءً من الذات وحصل المجموع فلا سبيل الى العلم بها الا بان يعتبر ويلاحظ الحيثية التي هي جزء وليس حصولها الا في الذهن بحيث تنتزع عن
تلك الذات فيكون المجموع من الذات والحيثية حال العلم حاصلا في الذهن فلا يكون العلم بالمجموع الا حصوليا بحصول صورته في الذهن قوله فيها فان
قلت آه هذا منع على قوله وما ينبغي آه وتقريره انا لا نسلم انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفوس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا بل التغاير بينهما ضروري
لان العاقل هو الهوية المجردة التي حضرت عندها هوية مجردة اخرى والمعقول هو الهوية المجردة التي حضرت هي عند الهوية المجردة الاخرى فيجب التغاير
بين العاقل والمعقول بالضرورة قطعا ولو اي بحسب الاعتبار فكيف يحكم بالاتحاد الصرف وانتفاء التغاير بينهما ذاتا واعتبارا قوله فيها قلت آه جواب بتسليم
هذا النحو من التغاير وبيان ان المقصود من القول الممنوع حتى لا يرد هذا المنع ولا يضر هذا التغاير وتقريره انه سلمنا ان التغاير بين مفهومي العاقل والمعقول
ثابت بالضرورة كما بين المانع لكن هذا التغاير بمعزل عن ذلك اي عن مقصودنا فان مقصودنا من نفي التغاير انه ليس بين مصداقي العاقل والمعقول
فيما نحن فيه اي في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا اذ مصداقهما هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة
للتكثر والتغاير في المصداق بالحقيقة او بالاعتبار فشيء يقال له العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها هو بعينه الشيء الذي يقال له المعقول والتغاير
بين مصداقيهما لا ذاتا ولا اعتبارا والتغاير الذي بعد تحقق المصداق في المفهوم لا يضرنا ولا ننكره قوله فيها بمعزل ظرف من اعتزال العزل بالفتح یکسو کردن و جدا کردن
كذا في الصراح قوله فيها والامر فيما نحن فيه آه وقع لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة كما يقال في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج
غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتأثر منه هو من حيث انه قابل العلاج فهما متغايران بالاعتبار
فكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
وحاصل الدفع ان الامر ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وتحقيق المقام بحيث ينكشف عنه اللثام ان النفس فاعل
اي موجدة للافعال منفعلة اي قابلة للانفعال فلها قوتان احدهما القوة الفعلية اي مبدأ الفعل وثانيهما القوة الانفعالية اي مبدأ الانفعال والتأثر فمفهوم
القوة الفعلية اي القوة المنسوبة الى الفعل ومفهوم القوة الانفعالية اي القوة المنسوبة الى الانفعال متغايران ومصداقا هاتين القوتين ايضا متغايران
وكلا المصداقين يتحققان في النفس فحصل شيئان متغايران احدهما النفس من حيث انه يوجد فيها مصداق القوة الفعلية والثاني النفس من حيث
يوجد فيها مصداق القوة الانفعالية وهذان الشيئان متغايران بالاعتبار فصدق على الشيء الاول المعالج بالكسر وصدق على الشيء الثاني
المعالج بالفتح فيوجد في المعالج بالكسر حيثية القوة الفعلية وفي المعالج بالفتح حيثية القوة الانفعالية وقد حصل بين مصداقيهما التغاير بالاعتبار وليس
هكذا بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها لان مصداقهما امر واحد لا تكثر فيه لا حقيقة ولا اعتبارا والحيثيتان اللتان توخذان في العاقل
والمعقول انما هما متغايران في المفهوم لا في المصداق بان يكون لهما مصداقان تحققا في النفس وصارت النفس باعتبار احدهما مغايرة لها باعتبار الآخر كما
في المعالج والمستعلج فهاتان الحيثيتان انما توخذان وتنتزعان بعد تحقق مصداقهما وتوحده فلا تكثر في مصداقهما بل هو واحد فاتضح الفرق بين العاقل
والمعقول وبين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح ثم اعلم ان الآتي تغاير مصداقي المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه بالاعتبار انما هو اذا عالج الشخص نفسه
في الامراض النفسانية كالحسد وانما قيدنا العلاج بالامراض النفسانية لان من يعالج ذاته في الامراض البدنية فالمعالج بالكسر ههنا هو النفس وبالفتح هو البدن
لانه القابل للدواء ودفع المرض وترتب اثر صحته انما هو البدن والشخص المريض والمحتاج للدواء انما هو النفس والبدن والنفس متغايران لكون البدن ماديا

وكون النفوس مجردة فبينهما تغاير حقيقي ذاتي لا اعتباري فكيف يصح ح ان يقال ان بين مصداقي المعالج بالكسر والمعالج بالفتح تغايرا باعتبار حيثية
القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر وثانيا انه عرض القاضي السنديلي بان حاصله نفي التغاير مطلقا سواء كان بالاعتبار او بالذات في
العلم الحضوري بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه لانه جل شانه احدي الذات والجهات الحيثية ذاته تعالى هي حيثية صفاته لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
لكن لا نظير حقيقته في علمنا بانفسنا مثلا اذ يمكن التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق فان وصف العاقلية والمعقولية ممكن لنا والاتصاف بشئ
ممكن متاخر عن استعداد الموصوف بذلك الشئ كما هو المقرر فللنفس يكون استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فالنفس بالاستعداد
الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة ولا شك ان هذين الاستعدادين متقدمان على اتصاف النفس بكونها عاقلة ومعقولة فلا شبهة
في ثبوت التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها من جهة الحيثيات التي تقدمت على الاتصاف كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح
والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق البهاري بالتفصيل ان مصداق العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها ليس الا النفس الناطقة من حيث هي
من غير لحاظ حيثية واعتبار آخر ولا نم ان وصف العاقلية والمعقولية ممكن حتى يكون الاتصاف بهما مسبوقا باستعدادين فصارت باحدهما عاقلة وبالآخر
معقولة بل هذا الوصف ضروري وواجب الثبوت للنفس كما ان الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات ضروري واجب الثبوت للواجب جل شانه باعتبار
ذاته من دون اعتبار حيثية اخرى انضمامية كانت او انتزاعية فح لا يصح ان يكون للنفس استعدادان يكون النفس باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة والثاني
ما حققه العقل الشاهير بان حاصله ان النفس من حيث هي ذات مجردة وهي بهذه الحيثية عاقلة ومعقولة واين الحيثيتان في المصداق واين الاستعداد المتقدم
مقدم على حصول هذا التعقل نعم للنفس استعداد للعلوم الحصولية الزائدة على ذات النفس وليس احد قائلا باستعداد النفس في تعقل ذاتها فضلا عن استعدادين
والله اعلم من اين اخترع المورد المعترض الاستعداد للنفس لتعقل ذاتها وما فهم ان وجود النفس لذاتها كاف في تعقلها بذاتها ولا حاجة الى الاستعداد وتفصيل
هذا الجواب على ما قيل ان اتصاف نفس المادة وما هو مادي لشئ ممكن مسبوق بالاستعداد اما الواجب جل جلاله والعقول المجردة فهي متصفة بجميع الصفات الكمالات
ازلا وابدا وليس لها حالة منتظرة فهي مبرءة عن الاستعداد الذي ينبئ عن سبق العدم على حصول الشئ الذي لاجله الاستعداد لان هذا الاستعداد نقص واما النفس
فهي وان كانت مجردة عن المادة بذاتها الا انها لما كانت مقارنة بالمادة فكان اتصافها بالعاقلية والمعقولية مسبوقا بالاستعداد في الجملة اي في العلم الحصولي
واما اتصاف النفس بالعاقلية والمعقولية في العلم الحضوري بذاتها فلما كان ذاتها كافية في تحقق هذا العلم فلا حاجة الى سبقة الاستعداد وغيره من الشروط فالنفس
لما كانت في جميع ازمنة وجودها وآنات تحققها حاضرة عند ذاتها لا يرد عليها غفلة في آن اصلا حتى في مرتبة العقل الهيولاني ايضا كما هو المقرر في مقره فتدرك
ذاتها وتكون هي بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وعقلا ولا حاجة الى الحيثيات المتقدمة الموجبة للتكثر فتدبر قوله فيهما فالعاقل والمعقول الخ تفريع
على ما سبق يعني انه لما ثبت انه ليس بين العاقل والمعقول تغاير قبل تحقق المصداق فالعاقل والمعقول الخ قال المحقق البهاري هذا كالنتيجة لجميع ما سبق اقول
انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد للنتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما تكون مطلوبة من المقدمتين كذلك
هذا القول مطلوب مما سبق قوله فيهما امر واحد وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات قوله فيهما ليس ههنا اي بين هذه الامور قوله فيهما تغاير
اي قبل تحقق مصداقات هذه الامور قوله وجه اتحاد العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والعاقل والمعقول انه لو لم يكن كذلك لكان المعلوم امرا والعقل بمعنى الحاضر
عند المدرك امرا آخر فيكون صورة والعاقل امرا آخر وهذا شان الحصولي فيكون علم المجردات والنفس بانفسها حصوليا لا حضوريا هف فتامل قوله فيه
نعم يصح ان يقال الخ بيان لمنشا غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول قوله فيهما مغايرة لهما ومن هنا توهم التغاير بين العاقل والمعقول قوله فيه
لكن كلامنا ليس الخ يعني ان كلامنا في نفي الحيثيات التي توجب التغاير بين مصداقات العقل والمعقول والعاقل فمقصودنا ان مصداقها واحد لا تغاير فيه
بوجه من الوجوه وليس كلامنا في نفي الحيثيات التي هي متاخرة عن صدق تلك المفهومات وتحقق بعد وحدة المصداق كالحيثيات الواقعة في قولهم النفس
من حيث انها عاقلة ومن حيث انها معقولة ومن حيث انها عقل لانها هي بعد تحقق وحدة المصداق ولا نكرها فالمنفية الحيثيات الاخرى والموجودة هي
الحيثيات الاخرى فالنفي والاثبات لم يردا على امر واحد قوله فيهما وتحقيقنا هذا اي لما حققنا ان العاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات
المجردة في علم المجردات والنفس بانفسها واحد لا تغاير بينها بالحيثية الموجبة للتكثر اصلا فظهر ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سواء كان علم الذات
او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ووجه الظهور ان الدليل المذكور في علم المجردات والنفس بانفسها جار في الحضوري مطلقا لانه
لو لم يكن العقل بمعنى الحاضر عند المدرك عين المعقول في العلم الحضوري مطلقا لزم ان يكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك صورة والمعقول ذا صورة

فيكون العلم بحصول صورة المعلوم عند المدرك لا بالحضور فلا يكون حضوريا بحث فتأمل ثم اعلم ان العلم والمعلوم في جميع افراد العلم الحضوري سوى علم الباري الاجمالي بالممكنات على راي متحد واما اتحاد العالم مع المعلوم فانما هو في علمه تعالى بنفسه وعلمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها لا مطلقا فان في علم الصفات الانضمامية مثلا النفس عالمة والصفات معلومة فلا اتحاد وكذا لا اتحاد بين العلم والعالم في الحضوري مطلقا فان له تعالى علما تفصيليا بالممكنات وهو عين الممكنات وليس عين العالم الذي هو ذاته وقد يحصل الاتحاد بين الامور الثلثة كما في علم العقول والنفوس بانفسها فما سبق الى بعض الاذهان من انه ليس بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري تغاير اصلا لعله من قلة التدبر قوله فيهما واتحادهما فيه آه لما كان ههنا مظنة توهم تقريره ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سوى علم الباري الاجمالي على راي متحدان كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاي فرق بينهما فدفعه بهذا القول وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي وتستدل على هذه الدعوى باقحام حيث التعليلية بقوله حيث كان الخ يعني انه في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات لكنه بينهما تغاير اعتباري بالحيثيات التي تعتبر في مصداقي العلم والمعلوم فان العلم هي الماهية من حيث انها قائمة بالذهن ومعروضة ومكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي الماهية من حيث هي مع عزل النظر وقطعه عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وليس كذلك في الحضوري فان فيه اتحادا محضا بين العلم والمعلوم ليس التغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار والحيثية انما التعبير بعد تحقق المصداق والكلام فيها ثم نتلو عليك ان في مسئلة اتحاد العلم الحضوري بالمعلوم مطلقا شبهة مشهورة وهي ان علم النفس بنفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري على ما هو المشهور والعلم الحصولي من صفات النفس الانضمامية فيكون علم العلم الحصولي حضوريا وليس بين العلم الحضوري ومعلومه تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار كما تقرر فيلزم ان يكون العلم الحصولي والعلم الحضوري متحدين ذاتا واعتبارا وهذا ينافي التخالف النوعي بينهما وايضا يلزم ان لا يختص التصور والتصديق بالحصولي لكون الحصولي والحضوري ح متحدين وهذا كما ترى فانه خلاف ما صرحوا به فتفكر قوله فيهما وما سبق الى بعض الاوهام آه وهو وهم الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي وتفصيل هذا لما اشتهر بين القوم ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات فاورد عليه بانا [illegible] متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق لما اشتهر ومتعلق التصديق متحد بالتصديق بناء على ان التصديق علم فيكون متحدا مع متعلقه الذي هو المعلوم ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا لا يقال ان التصور يتعلق بنفس معنى القضية والتصديق بهذا المعنى من حيث مطابقته لما في نفس الامر او عدمها فاختلف متعلقهما ولو بالاعتبار لانا نقول هذا ايضا [illegible] من ان التصور يتعلق بكل شيء والاعتراض مبني عليه فتفكر واجاب عنه القاضي محمد مبارك بما حاصله ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص في العلم التصوري دون التصديقي ولعل هذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل معنى بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه الكل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة غير حاصلة فتتحد مع المعلوم وبالجملة فالتصور وان كان متحدا مع متعلق التصديق ولكن لا يكون متعلق التصديق متحدا مع التصديق حتى يلزم اتحاد التصور مع التصديق وقد اورده بحر العلوم من ان هذا تخصيص للقواعد الكلية فلا يسمع والتفصيل ان التصور والتصديق قسمان من العلم بمعنى الصورة الحاصلة فكما ان في التصور حصول الصورة كذلك في التصديق ففي التصديق ايضا تحصيل كما في التصور فالتخصيص من دأب العلوم الظنية دون اليقينية فليس في محله فتدبر ولو قرر الشبهة بانا اذا تصورنا التصديق بالكنه يلزم بناء على ما اشتهر من اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي ذاتا اتحاد التصور والتصديق نوعا مع كونهما مختلفين نوعا فلا يتوجه هذا الجواب اصلا وما افاده صاحب السلم في بعض حواشيه على كتابه في جواب هذا التقرير للشبهة من انا سلمنا انه يتعلق التصور بكل شيء لكن لا نسلم انه يتعلق بكل شيء بالكنه فيجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه محالا كتعلق التصور بكنه الباري عز اسمه فلا يتعلق التصور الا بوجه التصديق فلا يتحد التصور اصلا بوجه التصديق لا بحقيقته فلا يلزم المحذور فمدفوع بان التصديق من الماهيات الممكنة وامكان تصوره بالكنه مما لا يخفى على احد وهذا الامكان كاف في لزوم المحذور ومنع هذا الامكان مكابرة وقياس استحالة تعلق التصور بكنه التصديق على استحالة تعلق التصور بكنه الباري عز اسمه قياس مع الفارق لان التصديق من الماهيات الممكنة والباري تعالى واجب الوجود فما وجه القياس ثم اجاب المحشي المحقق عن هذا التقرير بما توضيحه ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فلا يلزم الا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وهذا لا ينافي التباين بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان التصور المطلق مفهوم عارض للتصور الخاص لا ماهية نوعية له فلا يلزم من الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق بالماهية الاتحاد بين التصور المطلق والتصديق المطلق حتى يكون منافيا للتباين النوعي بينهما وقيل ان المتباينين يستحيل صدق واحد منهما على شيء من افراد الآخر كالانسان والحمار فاذا صدق فرد من التصور على التصديق بحكم الاتحاد فكيف يبقيا متباينين وقد يجاب عن كلا التقريرين بان المقسم للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة [illegible]

من ابطال كون العلم بمعنى حصول الصورة فتذكره واجاب الفاضل مرزاجان عن هذا التقرير الشبهة بما حاصله ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن
مجموع المعروض المعلوم والعوارض الذهنية المكتنفة به والمعلوم هو المعروض فقط اي الماهية من حيث هي هي كما حصلت في الذهن بدون جزئية الحاصلة
فالعلم مركب كل والمعلوم جزء بسيط ولا شبهة في تغاير ذاتي الكل اي المركب والجزء اي البسيط فيكون بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي تغاير ذاتي فما اشتهر
من الاتحاد الذاتي بينهما ممنوع او ماول بان مرادهم بالاتحاد بينهما ليس الا الاتحاد بينهما بالماهية مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والاتحاد بينهما على
هذا الوجه لا ينافي التغاير بينهما باعتبار البساطة والتركيب لما كان هذا الجواب مخدوشا دفعه المحشي بقوله ليس الشيء الخ وما قال الفاضل الكلنبوي من
ان مبدأ الانكشاف زيد مثلا ليس الصورة الحاصلة في الذهن وليست هي الا مجموع الطبيعة الانسانية وتشخصاتها فالمجموع هو العلم كما هو مشرب السيد الشريف
الجرجاني واحزابه لا الماهية من حيث انها معروضة فمدفوع بان العلم منشأ الانكشاف وهو الامر الحاصل القائم بالذهن فيقال له الشخص الذهني والتشخصات
والعوارض ليست بداخلة في الشخص على المذهب المحقق ولو حصل ذلك المتشخص في الذهن مجردا عن العوارض لحصل الانكشاف قطعا لكن هذا الشخص لا يوجد
بدون العوارض فلهذا لزمت العوارض كذا قال بحر العلوم قوله فيها كما سينكشف عنك غطاءك الخ والغطاء بكسر الغين المعجمة وفتح الطاء المهملة كرداء ما
يغطى به المرأة وجهها من النقاب يقال غطى الليل فلانا اذا البسه ظلمته والمراد من انكشاف الغطاء ارتفاع ذلك النقاب وانكشاف ما في استاره مستور
لا انكشاف ذات ذلك النقاب قال جل شانه فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يقال للنفس يوم الجزاء لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا يعني فازلنا
عنك غطاءك وكشف لك ونفتح ما كان تحت استاره مستور فبصرك اليوم حديد ثم اعلم ان ما سينكشف هو ان العلم حقيقة محصلة وحقيقة مندرجة تحت مقولة
ليست اعتبارية ومخترعة وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم عدم كونه مندرجا تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة
الجوهر والعوارض من مقولة الكيف التي هي من مقولات العرض ومجموع العرض والجوهر لا يكون عرضا ولا جوهرا فلا يكون حقيقة وحدانية متحصلة اذ
التركيب من المقولتين المتباينتين يوجب التباين بين الاجزاء والتركيب الحقيقي يقتضي التوحد الموقوف على الافتقار بين الاجزاء وتناسبها فلا يحصل
التركيب الحقيقي حتى يوجد حقيقة متحصلة وحدانية بل انما يكون المركب مركبا اعتباريا ولا يكون هذا التركيب الا كالتركيب بين الانسان والحجر فان المركب
منهما ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا فتفكر قوله فيها وبهذا التحقيق اي بما حققناه من ان العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول في العلم الحضوري متحدان بحسب
وجود المعلوم وحضوره عند العالم ظهر ان ما هو المشهور فيما بين المنطقيين من ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس مطلقا بل المراد من الصفات هي الصفات
الثبوتية اي التي تكون ثابتة ومنضمة للموصوف وهي النفس مثل الحسد والسخاوة والشجاعة وغيرها لان هذه الصفات حاضرة عند النفس فيكون علم النفس
بها حضوريا فيكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول ههنا متحدين والمراد من الصفات الاعم منها اي من الصفات الثبوتية ومن الصفات السلبية
التي اخذ في مفهومها السلب مثل انها ليست بعرض ولا جسم ولا مادة ومن الصفات الاضافية التي اخذ في مفهومها الاضافة الى الغير كالتعلق بالبدن فانه
صفة للنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهي النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية
لا انضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس بها حضوريا فليس لها وجود الا بعد انتزاع العقل اياها وبعد الانتزاع يحصل صورها في العقل فلا يكون علمها
الا حصوليا بحصول صورها في العقل قوله فيها وبه يظهر اي بما تقرر سابقا من ان المجردات من العقول والنفوس مع كونها ممكنات مستغنية عن الحاجة مفتقرة
الى جنابه تعالى في تحصيل جميع كمالاتها كان تعقلها لذواتها بعين ذواتها لا بالتغاير ههنا اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا ظهر ان الواجب الذي هو قديم حق بري عن
شوائب النقص وعلامات العيب ولا يحتاج في تحصيل الكمالات الى الاجانب احق واحرى واليق بان يكون صفة العلم عين ذاته جل جلاله فان الواجب بذاته
مبدأ الانكشاف جميع الاشياء لا شريك له وكذا جميع صفاته التي لا تفرقة بينها بل كلها متساوية الاقدام في كون مصداقها ذات الواجب بلا مدخلية
الحيثيات فتكون متحدة معه تعالى وتفصيله ان للاتحاد ثلث معان الاول هو كون الشيء تمام ماهية شيء كاتحاد الحد التام كالحيوان الناطق مع المحدود
كالانسان فان الحيوان الناطق تمام ماهيته وهذا المعنى لا يستقيم في صورة اتحاد صفات الباري تعالى جل شانه لان هذا المعنى يتوقف على ان يكون للباري تعالى
ماهية حتى تكون تلك الصفات تمام تلك الماهية مع انه ليس كذلك اذ هو جل شانه بري ومنزه عن الماهية كما تقرر والثاني هو كون مبدأ انتزاع احد
المتحدين نفس ذات الآخر كما يقال وجود الباري تعالى عينه بمعنى ان مبدأ انتزاع الوجود نفس ذات الباري تعالى مع قطع النظر عن امر آخر فيستند انتزاع الوجود اليه
فليس الوجود زائدا عليه جل كما له بل عينه جل جلاله وهذا المعنى ايضا لا يستقيم في صورة اتحاد صفاته تعالى فان الكلام في الصفات الثبوتية الانضمامية لا في امثال
الانتزاعية والثالث هو كون الاتحاد بحيث لا يكون معه تغاير لا في الماهية ولا في الاعتبار وهذا المعنى هو المراد في اتحاد صفات الباري تعالى بمعنى عينية صفات

الباری تعالی بجمیع شئونه هناک ای ما بین الباری تعالی وصفاته اتحاد محض من غیر تغایر الا بالذات ولا بالاعتبار ولعلک تتفطن مما سبق اندفاع ما یتوهم من
الدلیل الذی ذکره الشیخ بقوله لان وجه خرس من الحکماء انما یفید عینیة صفة علمیة تعالی له تعالی دون عینیة جمیع صفاته تعالی له تعالی ووجه الاندفاع ما اشرنا الیه من انقیاس
علی صفة العلم سائر صفاته تعالی اذ جمیع الصفات متساویة الاقدام فی کون منبعها نفس الذات ولا قائل بالتفرقة بینها قوله ایضا ان الحیثیة الخ عطف علی قوله لان معنی
عینیة صفات الواجب الخ والحاصل انه بما ثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسها عین ذواتها ظهر ان صفاته تعالی ایضا متحدة به تعالی وان الحیثیة الواقعة
فی قولهم ان ذاته تعالی من حیث انها مبدء لانکشاف الاشیاء علم ومن حیث انها مبدء الآثار والافعال قدرة لیست الا الحیثیة المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم
والقدرة وعن صدقهما علی ذات الباری تعالی ولیست هذه الحیثیة متقدمة علی صدقهما علی ذات الباری تعالی لانها لو کانت متقدمة فتکون معتبرة فی مصداق العلم
والقدرة فیکون ذات الباری تعالی فی اتصافه بالصفتین الکمالیتین یعنی العلم والقدرة مفتقرة الی هذه الحیثیة التی هی متغایرة لذاته تعالی فیلزم استکماله بالذات
بالغیر وهذا باطل وبالجملة فلا تکثر فی ذاته تعالی اصلا اذ الصفات کلها عین ذاته الاحدیة نعم لو کانت الصفات غیر ذاته تعالی بان یکون الحیثیة متقدمة علی
تحقق الصفات لثبت الکثرة فی ذاته تعالی بوجه ما وهو وجه الصفات فافهم قوله فیها هذا ای بین فی الحاشیة المنهیة بقوله توضیحه الخ ثم اعلم انه یجب علینا
ان نطلعک علی فائدة وهی ان العلم ما به تمیز المعلوم وانکشافه عند العالم ونحن عند رجوعنا الی وجداننا نعلم اکتناه ذواتنا لا تمیز عندنا اصلا وانما التمیز لنا بوجوه
وصفات عرضیة ولا نعلم فوق هذا فلیس انکشاف کنه المعلوم وتمیزه فی علمنا بذواتنا فلیس العلم الحضوری علما حقیقیا بل هو اضعف مدارج العلوم کما قال الحسن
الا تری ان النفس مع کمال شعورها عندها لا تعلمها کما تعلم الاشیاء الاخر فلا تعلم انها بسیطة او مرکبة جوهر او عرض کما تعلم غیرها بالجوهریة والعرضیة والبساطة
والترکیب فهذا اضعف مدارج العلوم کما ان الیقین اقواها انتهی بلخصه فاندفع ما ظن فرقة ومنهم الشارح المیبذی من ان العلم حقیقة هو العلم الحضوری ووجها
کون العلم الحضوری علما حقیقیا بوجهین احدهما ان العلم فیه منتفی باتحاد المعلوم للاتحاد بخلاف الحصولی وقیل ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی لیس
ما هو الموجود فی الخارج فانه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الشئی مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذهنیة واذا انتفی هذا المعلوم انتفی العلم الحصولی
ایضا وثانیهما ان العلم الحقیقی عبارة عما یکون المعلوم منکشفا بنفسه وهذا فی الحضوری بخلاف الحصولی وقیل ان انکشاف المعلوم بنفسه لیس من شرائط العلم
الحقیقی بل العلم الحقیقی ما ینکشف به حقیقة المعلوم وفی العلم الحصولی ینکشف حقیقة المعلوم فیکون علما حقیقیا بلا ریب هذا ما افادنی عمی الاستاذ العلامة
ادام الله علوه ومجده قوله فانه من مزال الاقدام ای من موضع زلل الاقدام اللهم لا تزل اقدامنا عن الصراط المستقیم هذا والحق عند العلام الکریم ثم اورد
دلیلا علی ان مورد القسمة هو العلم المتجدد فقال والا ای وان لم یقید مورد القسمة بالمتجدد ولم ینحصر العلم فی التصور والتصدیق اذ التصور هو حصول صورة الشئی
فی العقل فیه مسامحة والمراد الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل والتفصیل سیاتی فانتظره والتصدیق یستدعی التصور الذی هو کذا ای هو حصول
صورة الشئی فی العقل اما بان یکون التصور شرطا للتصدیق ویکون التصدیق عبارة عن الحکم الذی یعبر عنه بایقاع النسبة وانتزاعها کما هو مذهب
الاوائل من الحکماء او بان یکون التصور شطرا او جزءا للتصدیق ویکون التصدیق مجموع التصورات والحکم کما هو مشرب الامام الرازی ثم اعلم ان
التصور مقدم علی التصدیق طبعا لان التقدم الطبعی هو تقدم المحتاج الیه علی المحتاج بان لا یکون المحتاج الیه علة تامة للمحتاج والا لزم التقدم بالعلیة کتقدم الواحد علی
الاثنین وتقدم التصور بالنسبة الی التصدیق من هذا لما تقرر من ان التصدیق محتاج الی التصور ولیس کلما وجد التصور وجد التصدیق حتی یثبت کون التصور
علة تامة للتصدیق واذا ثبت التقدم الطبعی للتصور فالاحسن ان یذکر مباحث الاول ای التصور مقدما علی مباحث الثانی ای التصدیق لیوافق الوضع
الذکر الطبع ولذلک تری فی کتب المنطقیین انه یبحث عن التصورات اولا ثم عن التصدیقات والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورة فلا یکون تصورا
ولا تصدیقا فلو عمم المقسم یکون العلم الحضوری داخلا فیه وخارجا عن قسمیه وهذا معنی عدم انحصار المقسم فی الاقسام فلا یکون التقسیم حاصرا وهو باطل فلا
العموم واذا بطل العموم فثبت التقیید وهو المطلوب فان قلت انما لزم من الدلیل المذکور حصولیة التصور وحصولیة ما یستدعیه التصدیق واما کون نفس
التصدیق حصولیا فلا یلزم من الدلیل المذکور فنقول یجوز ان یکون التصدیق حضوریا والمقسم عاما شاملا للحضوری والحصولی والتقسیم حاصرا لان
انقسام التصور الذی هو الحصولی والحضوری الذی هو التصدیق فعدم الانحصار علی تقدیر العموم ممنوع قلت معنی قوله والعلم الحضوری لا یکون
بحصول الصورة انه لیس فی العلم الحضوری مدخل للحصول ای لا یکون العلم الحضوری عین الحصول ولا یکون مستدعیا للحصول فلا یکون العلم
الحضوری تصورا لانه عین الحصول ولا یکون تصدیقا ایضا لانه مستدع للحصول فلو عمم المقسم بحیث یشمل العلم الحضوری ایضا وجعل قسما
منه التصور والتصدیق المستدعی له والعلم الحضوری لیس هذا ولا ذاک فیلزم عدم الانحصار فی التقسیم فتدبر ولقائل ان یقول ان علم الواجب تعالی

سواء کان بغیرہ او بذاته علم حضوری ککما مر بالتفصیل و ہکذا علم العقول بذواتها وصفاتها الانضمامیة وعلم النفوس بانفسها وصفاتها الانضمامیة علم حضوری
کما سبق ولیس للواجب تعالی تصور بالحصول لذاته وصفاته وکذا لیس للعقول والنفوس تصور بالحصول لذواتها وصفاتها فلا یکون للواجب تعالی تصور
لشیئی ولا العقول والنفوس متصورة لذواتها وصفاتها والتصدیق علی ما قال المصنف یستدعی التصور الذی ہو بالحصول فیلزم ان لا یکون للباری تعالی بصفاتها
لشیئی فبقی القضایا مجہولة له تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا وکذا یلزم ان لا یکون العقول مصدقة للقضایا التی تتالف من الطرفین ذواتها وصفاتها مع
بطلانه لکون جمیع کمالاتها حاصلة لها بالفعل ولیس لها انتظار وقوة علی ما تقرر فی الحکمة وکذا یلزم ان لا یکون النفوس متصدقة لتلک القضایا وامثالها
الی غیر ذلک وقد اجاب عن ہذا الفاضل الکبکنی بان المحصل ان المراد بالتصور الذی ہو جزء التصدیق او شرطه مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی لا التصور
الذی ہو بالحصول ولا شک ان مطلق الادراک متحقق فی الواجب والعقول والنفوس فیتحقق التصدیق فیہا فلا محذور ولا یذہب علیک ان کون
مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی جزءا او شرطا للتصدیق خلاف ما اراده المصنف بقوله والتصدیق یستدعی التصور الذی ہو کذا
اذ معناه ان التصدیق یستدعی التصور الذی ہو بالحصولی الذی مر ذکرہ آنفا کما یقتضیه سوق کلامه وایرادنا علی کلام المصنف فبقی المحذور علی
ان المحقق المقرر عند المحققین ان التصور فقط الذی ہو قسم الحصولی شرط للتصدیق او شطره کما ہو مفصل فی حواشی شرح الشمسیة فتدبر
فان قلت انه لما کان للواجب تعالی والعقول والنفوس علم حضوری وہو اقوی مرتبة من التصدیق فلو لم یکونوا مصدقین للقضایا فلا مشاحة فیه لوجود
ما ہو اقوی من التصدیق قلت ان العلم الحضوری للواجب تعالی والعقول والنفوس یوجب الحضور المحض والالتفات البحت ولا یعلم به ترجیح احد الطرفین علی
الآخر واما الجزم فبالطریق الاولی لا یحصل بالعلم الحضوری فلا محالة یحتاج الی الاذعان الذی ہو نحو من الانکشاف او من توابعه علی اختلاف المذہبین
وسیجیئ التفصیل فلیس بد من الاحتیاج الی التصدیق وقد یقرر ذلک الاعتراض بتقریر آخر بان التصدیق لا یحصل ما لم یوجد النسبة فی القضیة التی تعلق بها
التصدیق والنسبة امر غیر مستقل اعتباری لا تکون قابلة للحضور فلا سبیل الی العلم بها الا الحصول ولما لیس للباری تعالی علم حصولی فلا سبیل فیه الی
التصدیق وقد اجاب عنه الفاضل الکبکنی بان النسبة مرتسمة فی العقول وہی حاضرة عند الباری تعالی وہذا الحضور کاف فی تعلق التصدیق بها من الباری تعالی
وانت لا یذہب علیک ان العقول بعد الباری تعالی ضرورة بعدیة المعلول عن العلة والمعقولات المرتسمة فی العقول بعدها قطعا بداہة بعدیة الحال
عن المحل فیلزم ان یکون علم الباری تعالی بہذه المعقولات بعد علم العقل الاول بها لا قبله فیلزم الجہل فی مرتبة ذاته تعالی وای امر اشنع من ہذا ویمکن ان
یقال انه یجوز ان یکون للواجب تعالی والعقول والنفوس اذعان وتصدیق مباین لہذا الاذعان الذی یستدعی التصور فتدبر قوله لا یقال الخ معارضة
شبیہة بالمناقضة لما ادعاه المصنف من ان المقسم للتصور والتصدیق ہو الحصولی وتقریرہ ان النسبة من الامور الانتزاعیة الغیر المستقلة الموجودة فی
الذہن لا فی الخارج وکذا وقوع النسبة او لا وقوعها فانه صفة لها فصار وقوع النسبة او لا وقوعها من الصور الذہنیة ای الحاصلة فی الذہن
لا من الاعیان الخارجیة والعلم المتعلق بالصور الذہنیة الشخصیة علم حضوری کما تقرر فی مقرہ والتصدیق ہو ادراک وقوع النسبة او لا وقوعها کما ہو
المشہور عند الجمہور فیکون التصدیق علما حضوریا لا حصولیا فلو لم یعم المقسم بان یکون حضوریا او حصولیا لزم تقسیم الشیئی وہو الحصولی الی المباین عنه
التصدیق وہذا بدیہی البطلان ثم اعلم ان ہذه المعارضة انما ترد علی مذہب الحکماء القائلین بکون التصدیق ادراک وقوع النسبة لا علی مذہب الامام القائل
بکون التصدیق عبارة عن التصورات الثلث والحکم کما لا یخفی قوله والا لزم اجتماع المثلین اعلم ان قوله والعلم المتعلق بالصور الذہنیة علم حضوری مدلل
بدلیلین الاول ان الحاجة الی الصورة لا تکون الا لان یحضر الاشیاء الغائبة عن المدرک بواسطة الصورة عنده ولما کانت الصورة الذہنیة حاضرة
عند المدرک موجودة فی النفس بذاتها فلا حاجة الی صورة اخری بها تکون حاصلة عند المدرک کما ان فی علم النفس بنفسها لما کفی حضورہا بذاتها
فلا یحتاج الی حصول صورتها عندها فیکون علم تلک الصورة حضوریا والثانی ما اوردہ المحشی وتتلو علیک ولان اجتماع المثلین وجود فردین من النوع
الواحد کصورة زید وعمرو فی محل واحد والمستحیل منه ما ہو بحیث لا یبقی الامتیاز بینهما علی ما قال المحشی فی حاشیته علی شرح المواقف ولو جمعا فی
محل واحد ویتصور الامتیاز بینهما بان یکون احدہما موجودا فی ذلک المحل بذاته وثانیهما موجودا فیه بصورته فلا استحالة وثانیا ان التمایز
والتغایر بین الشیئین اما ان یکون بحسب کونهما مختلفین فی الماہیة کما بین السواد والبیاض واما ان یکون بحسب اختلافهما فی المحل کما بین
السواد القائم بالفیل والسواد القائم بالفرس واما ان یکون بحسب اختلافهما فی الزمان کما بین السواد القائم فی الثوب امس والسواد القائم
بذلک الثوب الآن بعد زوال الاول فاذا اتحد الشیئان فی الماہیة والمحل والزمان یلزم اجتماع المثلین بلا تغایر وہو مستحیل وثالثا ان

له ۱ المولوی عماد الدین ۱۲۹۰ھ

۱ المولوی عماد الدین ۱۲۹۰ھ

مطلوب المحشی انہ لولم یکن العلم المتعلق بالصورة الذہنیة التی لماہویة شخصیة متشخصة بالتشخص الذہنی حضوریا بل یکون حصولیا فیحصل صورة تلک
الصورة فی الذہن فیجتمع المثلان ای فردان من نوع واحد وہو الصورة احدہما الصورة الذہنیة المعلومة والثانیة الصورة الذہنیة الاخری التی ہی علمہا
فی زمان واحد ولما اتحد ہاتان الصورتان فی المحل وہو الذہن فی الماہیة فان العلم والمعلوم متحد بحسب الذات والحقیقة بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا کما ہو
المحقق فالامتیاز بین ہاتین الصورتین مرتفع لا بحسب الذات ولا بحسب المحل ولا بحسب الزمان ثم المحشی ترقی علی لزوم اجتماع المثلین بقولہ بل الامثال ای
بل یلزم اجتماع الامثال وتوضیحہ ان علم الصورة الذہنیة لما صار حصولیا وحصل صورة ذہنیة لہا اخری فعلم ہذہ الصورة التی ہی العلم لا یخلو اما ان یکون
حصولیا بحصول الصورة او حضوریا لا سبیل الی الثانی والا لزم الترجیح بلا مرجح لان افراد علم العلم متساویة فکیف یجوز کون بعضہا حضوریا وبعضہا
حصولیا وعلی الاول یلزم ثلث افراد من نوع الصورة احدہا الصورة الذہنیة المعلومة وثانیہا علمہا وثالثہا علم ہذا العلم فلزم اجتماع ثلث امثال
بلا امتیاز وہکذا وبالجملة لو کان علم الصورة الذہنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین بل الامثال واللازم باطل فالملزوم مثلہ وہذا ہو الدلیل المشہور من الحکماء علی
ان علم النفس بصفاتہا الانضمامیة مطلقا سواء کانت صورة او غیرہا حضوری تقریرہ انہ لو کان علم النفس بصفاتہا حصولیا لحصل صورة الصفة فی النفس والصورة
وذو الصورة متماثلان بناء علی المذہب المحقق من حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فیلزم اجتماع المثلین ای فردین من نوع واحد فی زمان واحد فی محل واحد ہو
النفس بلا تغایر وتمایز واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما بطلان اللازم فلان المثلین لا یخلو اما ان یکونا موجودین او یکونا معدومین او یکون احدہما موجودا والآخر
معدوما وعلی التقدیرین الاخیرین لا اجتماع للمثلین فیلزم التخلف وعلی الاول فوجود کل منہما مغایر لوجود الآخر ضرورة ان الوجود عرض وقیام العرض الواحد الشخصی بمحلین
محال وہ التشخص والوجود متساوقان او عینان علی اختلاف المذہبین فیلزم انفراد تشخص کل واحد منہما عن تشخص الآخر فیحصل التمایز بین المثلین ضرورة تمایز التشخصین
ہف لانا فرضنا ارتفاع التمایز کما مر وقال الفاضل الرامفوری انا نختار الاول ونقول ان المثلین حینئذ متحدان علی ہذا التقدیر فلا یلزم قیام العرض الواحد
الشخصی بمحلین فتدبر قال جد جدی کمال الملة والدین قدس سرہ لا احدان یتوجہ علیہ بالنقض بان مقدمات البیان بعد التسلیم والاغماض عما ینبنی علیہ
استحالة اجتماع المثلین تستلزم عدم علم الجزئیات علی وجہ جزئی فانہ علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا یلزم اجتماع المثلین لا محالة انتہی اقول لما کان ہذا الکلام
مغلقا فاردت توضیحہ فنقول قولہ قدس سرہ علیہ ای علی ان علم الصورة الذہنیة لو کان حصولیا لزم اجتماع المثلین قولہ قدس سرہ بالنقض ہو فی
الاصطلاح ابطال دلیل المدعی مع الشاہد الذی یدل علی عدم استحقاقیة الدلیل لدعواہ بسبب کونہ مستلزما للفساد وقولہ قدس سرہ بعد التسلیم اشارة
الی انہ لا احدان یتوجہ علیہ بالمنع بان یقول لا نم انہ علی تقدیر ان یکون علم الصورة الذہنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین المستحیل لان الصورة الذہنیة
وعلمہا وان کانا متحدین بالذات الا ان المحل الواحد فی زمان واحد یوجب استعدادات مختلفة وجہات متعددة فمحل الصورة الذہنیة وعلمہا
وان کان واحدا وہو الذہن الا ان لہ استعدادا وصلاحیة للصورة الذہنیة المتشخصة فحصلت تلک الصورة ولہ صلاحیة واستعداد ثان
لعلمہا فحصل علمہا فبین الصورة الذہنیة المتشخصة وعلمہا من جہة استعداد المحل حصل التمایز والتغایر فحصل الاختلاف الموجب للتغایر فی الصورتین
المذکورة سابقا ثم لم اختلاف الرابع یوجب التمایز بین الشیئین وہو اختلاف استعدادات المحل والجہات ونظیر المحل المختلف الاستعداد الہیولی فانہ قد تقرر
عندہم ان ہیولی العناصر واحدة بالشخص مع ہذا قامت بہذہ الہیولی فی زمان واحد افراد الصورة الجسمیة کالصورة الجسمیة للماء وللنار وللہواء وللارض
والصورة الجسمیة ماہیة واحدة فلا سبیل الی ہذا القیام الا ان تختلف استعداد الہیولی فمن جہة انہا استعدت الہیولی للصورة الجسمیة المائیة المعینة حصلت
ہذہ الصورة ممتازة عن الصورة الاخری ای الناریة مثلا ومن جہة انہا استعدت الہیولی للصورة الجسمیة المعینة الناریة حصلت ہذہ الصورة ممتازة
عن الاخری فبین ہاتین الصورتین وان کان الماہیة والمحل والزمان متحدا لکن لما اختلف استعداد المحل فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل کذلک لا یلزم اجتماع المثلین
المستحیل علی تقدیر کون علم الصورة الذہنیة حصولیا وہہنا کلام سیاتی ثم اعلم ان القوم استدلوا علی استحالة اجتماع المثلین بانہ لو امکن ہذا الاجتماع
لما بقی الامان والاعتماد علی حکم الحس واللازم باطل فالملزوم مثلہ وجہ الملازمة جواز ان یکون السواد المحسوس واحدا سوادات کثیرة
فقولہ والاغماض عما ینبنی علیہ استحالة اجتماع المثلین اشارة الی ان فی ہذا الدلیل قلقا ولعلہ انہ لا مضایقة فی ارتفاع الامان
اذ الحس یغلط کثیرا علی ما تقرر ولہذا یری البعید مع کبرہ صغیرا ویری من ہو راکب السفینة الاشجار التی علی الساحل متحرکة
وقال الشیخ المحققین رح بل العقل قد یغلط اذ الجسم التعلیمی ہو الکم الساری فی الجسم الطبعی فی الجہات الثلث وہو القابل
بالذات للانقسام فی الجہات الثلث غیر الجسم الطبعی الذی ہو جوہر مرکب من الہیولی الاولی والصورة الجسمیة فالعقل

يعلم انها واحدة ثم اذا اطلع العقل على ادلة الاشراقيين الذين ينفون الجسم التعليمي ويقولون ان الانقسام في الجهات الثلث في نفس الجوهر المتصل
اي الصورة الجسمية فيعتقد ان الجسم الطبيعي والتعليمي متغايران ثم اذا اطلع العقل على ادلة المشائين على اثبات الجسم التعليمي يعتقد انهما متحدان ليسا
بامرين متغايرين فمثل هذا الاغلاط وباطلا اذا ثبت غلط الحس فلا امان على حكم الحس مرتفع وانت تعلم ان الكلام في الحس الصحيح الذي لا غلط كثيرا والاعتماد عليه
ليس بمرتفع وفي بادي تقاصره بل ليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق ثم اعلم انه قال المحقق اللاهوري يجوز الاجتماع المثلين ان الجسم الابيض في الصبغ يشتغل
كدرة ثم كهبة ثم سوادا ثم حلوكة ليس في ذلك الا تضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتماع السواد كهبتان والحلوك سوادان وهذا اجتماع
المثلين انتهى وكتب الاستاد الفاضل الكرام فوري بما حاصله ان كون الكهبة كدرتين والسواد كهبتين والحلوك سوادين ليس الا عند اهل اللغة والعرف كالعامة فكما
فهو في حيز البطلان واذا الكهبة مثلا عند الحكماء ليست عبارة الا عن كدرة واحدة في مرتبة الشدة مخلوقة من الخالق المدبر ابتداء اولا في الجسم بعد كونه
مغموسا في الصبغ عند زوال الكدرة الاولى بناء على ما تقرر عندهم من ان مراتب الكيف ليست الا انواعا حقيقية مختلفة بالماهية وهكذا حال الحلوك
والسواد فلا اجتماع للمثلين ههنا فتدبر قوله قدس سره تستلزم عدم علم الخ هذا التقرير لنقض على تقدير تسليم استحالة اجتماع المثلين وقوله قدس سره فانها الخ
دليل اللزوم وتوضيح النقض ان علم الجزئي بما هو جزئي لا يخلو اما ان يكون بحصول حقيقته النوعية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول امر
مباين لا علاقة له لذلك الجزئي كليا كان او جزئيا في الذهن او بحصول شبحه او بحصول ذلك الجزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن لا سبيل
الى الاول لانه لو كان علم الجزئي بما هو جزئي بحصول حقيقته النوعية فهو علم الجزئي على الوجه الكلي فان الحقيقة النوعية كلية لا على الوجه الجزئي والمقدر
خلافه ولا الى الثاني لانه لو كان كذلك لعلم زيد بعلمنا عمرا وهذا لا يقبله العقل فيمتنع ان يكون جزئي مبدأ الانكشاف جزئي آخر ولا سبيل الى الثالث لاستحالة
علم شيء بحصول مباينه كليا كان المباين او جزئيا ولا سبيل الى الرابع لانه اعتراف بحصول الاشياء بالاشباح وكلامنا ليس على هذا التقدير بل على
تقدير حصول الاشياء بانفسها فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فيجتمع التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في محل واحد يعني النفس والذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل فيلزم عدم
علم الجزئي على الوجه الجزئي فان قلت ان القوم انكروا ان يعلم الجزئي بما هو جزئي فلا ضير في عدم علم الجزئيات بما هو جزئي قلت ان القوم استدلوا على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بما حاصله انا نحكم على الاشياء التي ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة نحو العنقاء طائر وايجاب الشيء للشيء
يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت العنقاء وليس ثبوته في الخارج بالفرض فليس الا في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهذا الدليل
كما يدل على وجود الكليات في النفس كذلك يدل على وجود الجزئي بما هو جزئي على وجه الجزئية في الذهن بان يقال انا نحكم على الجزئي بما هو جزئي بالحكم الايجابي
الصادق في نفس الامر نحو زيد سيولد وايجاب الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من وجود زيد اذ وجود ما هو مغاير لزيد تغايرا اعتباريا كعمرو او تغايرا
حقيقيا كالفرس لا يكفي لصدق الموجبة المذكورة كما هو الظاهر ولا يكفي لصدق هذه الموجبة ثبوت الماهية الكلية مطلقا والا لكفى في صدق الموجبة المذكورة وجود
الانسانية في ضمن خالد مثلا وهو باطل واذ لم يكن وجود زيد في الخارج فليس وجوده الا في الذهن متشخصا مكتنفا ومحاطا بالعوارض الخارجية فثبت علم الجزئي
بما هو جزئي على وجه الجزئية فلا سبيل الى انكار هذا العلم وقد يجاب عن النقض بوجوه الاول باختيار الشق الخامس واظهار التمايز بين المتماثلين وتقريره ان
المماثلة المستحيلة يعني بما كانت بلا امتياز بين التشخص الذهني المقترن بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في حيز المنع لانهما
متمايزان اذ التشخص الذهني مكتنف بالتشخصات الذهنية التي لا تكتنف بها التشخص الخارجي وهذا كما بين الخطين الذين تماثلا في الاستقامة والاتحاد
حلا في السطح الواحد والسطحين الذين تماثلا فيها ايضا وحلا في الجسم الواحد فليس اجتماع المثلين المستحيل ههنا وهذا مردود اما اولا فبان محل الخطين الحالين هو السطحين
الحالين ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا يلزم اجتماع المثلين ههنا في محل واحد فالقياس عليه قياس مع الفارق وقيل ان كلامنا مبني على ما هو المتقرر عندهم
من ان محل الخطين هو كل السطح لا البعض دون البعض ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض فان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين
ليس الا متصلا واحدا لا مفصل فيه بل السطح من حيث انه ممتد في جهة يكون محلا لاحد الخطين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل الخط الآخر وكذا الجسم من حيث
انه ممتد في جهة محل لاحد السطحين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل السطح الآخر واما ثانيا فبما اورده المحقق اللاهوري بان هذا الجواب بعينه كما يجري في علم
الجزئيات من حيث هي جزئيات كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية
وحصلت صورة ذهنية اخرى فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف استعدادات المحل فليس بين

بین الصورتین اجتماع المثلین المستحیل وان وجدتا فی محل واحد وکما اورده الفاضل المرام ودفع بہ من القول بالتمایز بین الصورتین بسبب اختلاف استعداد المحل اعنی الذہن فی حیز المنع لان الصور الذہنیة التی حصلت فی الذہن لا اختلاف بینہا اصلا لان کلہا مکتنفة بالعوارض الذہنیة ولا اختلاف فی ہذہ العوارض فلا اختلاف فی ہذہ الصور فالذہن الذی ہو محل واحد لا اختلاف فیہ فی تلک الجہات ولا الاستعدادات واما قیاس اختلاف الاستعدادات علی اختلافہا فی الہیولی فقیاس مع الفارق لان الصور الحالة فی الہیولی لما کانت مختلفة صارت استعدادات الہیولی ایضا متعددة باختلاف الصور الحالة فیہا فانہ لا اختلاف فیہا فلیس اختلاف الاستعدادات فی الذہن فتدبر والثانی باختیار الشق الثانی واثبات ان الجزئی یکون مبدأ الانکشاف جزئی آخر وتقریرہ علی ما افادہ ملک العلماء دام ظلہ ان الحاصل فی الذہن الصورة الخارجیة بنحو ما من التجرید ہو التجرید عن بعض العوارض مع الخلط ببعض ہذا ہو المعنی بحصول الاشیاء بانفسہا واذ قد تحقق ان الحاصل فی الذہن جزئی آخر مغایر للشخص الخارجی فی بعض العوارض لیس ہذا من باب حصول الاشیاء باشباحہا کیف والحاصل ح ہو الامر المباین من کل وجہ وہذا الجزئی لکونہ متحدا مع زید مثلا من کل وجہ الا فی العوارض التی حصل التجرید عنہ یکون علما بہ دون غیرہ لمغایرة ہذا العلم لما عدا زید فی جمیع العوارض اما مجرد الاتحاد النوعی فلا یکفی کما لا یخفی والثالث ما اوردہ الفاضل الچلپی باختیار الشق الاول واثبات انہ یکون ح علم الجزئی علی الوجہ الجزئی وتشریحہ ان حصول الاشیاء بانفسہا عبارة عن ان یحصل الماہیة التی کانت متشخصة بالعوارض الخارجیة فی الذہن بعد التنزہ عن تلک العوارض وتصیر مکتنفة بالعوارض الذہنیة التی ہی مشابہة للعوارض الخارجیة ثم یصیر المتشخص الذہنی آلة للشخص الخارجی لوجود المناسبة بینہما لا ان الماہیة المکتنفة بالعوارض الخارجیة تحصلت فی الذہن معہا حتی یلزم احتراق الدماغ بحصول النار وخرق الذہن بحصول الجبل العظیم الی الاعلی بحصول کرة النار وایضا یلزم انعدام التشخص عن الخارج مطلقا والازمان باطلان فکذا الملزوم فلا یلزم علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا ان یحصل الشخص الخارجی مع تشخصاتہ الخارجیة فی الذہن واما قال المحقق البہاری رحمہ اللہ من ان الکلی قاصر عن افادة علم الجزئی بما ہو جزئی لتفصیلہ لکن انما یکون قاصرا عن افادة الجزئی بما ہو جزئی لو لم یصر معروضا بعوارض فی ہیئة مماثلة لعوارضہ الخارجیة من الکم والکیف والشکل وغیرہا لکن لما کان معروضا لہا فلا قصور فیہ اصلا بل ہذا ہو مدار ادراک الجزئیات المادیة الخارجیة والرابع باختیار الشق الخامس ومنع لزوم اجتماع المثلین بان نقول لو حصل الشخص الخارجی مع العوارض الخارجیة فی الذہن یصیر ہذا الشخص شخصا ذہنیا فیکفی للانکشاف ولا حاجة الی ان یوجد شخص ذہنی آخر حتی یلزم اجتماع الشخص الذہنی والخارجی فی محل واحد اعنی الذہن وایضا نختلج فی صدرک انا نعلم الجزئیات الخارجیة المتماثلة فی الحقیقة النوعیة کزید وعمرو وبکر فیحصل صور ہذہ الجزئیات فی الذہن فیلزم اجتماع المثلین ای الشخصین الخارجیین الذین اشترکا فی الحقیقة النوعیة فی محل واحد وہو الذہن بل یلزم اجتماع الامثال ای الاشخاص الخارجیة فی الذہن فازحہ بوجہین الاول ما یفہم من کلام المحقق البہاری من ان الشخصین الخارجیین المتشارکین فی الماہیة النوعیة وان اجتمعا فی محل واحد الا ان تشخص احدہما مغایر لتشخص الآخر فالتمایز بینہما فی الذہن متحقق کما فی الخارج فلیس اجتماع المثلین المستحیل والثانی ما افادہ بحر العلوم نور اللہ مرقدہ بان محل صور الجزئیات المادیة القوی الجسمانیة المادیة وتلک الصور تنقسم بانقسام موضوعاتہا ومحالہا فالصورة الجزئیة تحصل فی جزء من القوة الجسمانیة وصورة جزئی آخر تحصل فی جزء آخر منہا فلا اجتماع لصورتی الجزئیین الخارجیین فی محل واحد بل ہما فی محال متعددة وقد عرفت ان ادراک الجزئیات المجردة عن المادة فمحلہا لیس الا النفس دون القوة الا ان النفس تدرکہا بہیاتہا دون اشخاصہا فلا سبیل الی علم الجزئیات المجردة علی الوجہ الجزئی وبالجملة ان الباطل لیس الا اجتماع المثلین فی محل واحد واجتماع صور الجزئیات المتعددة فی الذہن لیس الا فی محال متعددة منہ وہو لیس بباطل فان قلت الجنس کالحیوان والفصل کالناطق یتعلق بکل واحد منہما لحاظ خاص لا یتعلق ہو بالجزء الآخر بل لا یتعلق بالجزء الآخر الا لحاظ الآخر فبحسب تعدد الاجزاء تتعدد اللحاظات فالارتیاب یحصل الصورة الوحدانیة للمحدود فہذہ الصورة لیست واحدة بالذات لاستحالة کون الاثنین واحدا بالذات ولیست واحدة بالوجود اذ الوجود عرض والعرض الواحد لا یقوم بمحلین متغایرین فکیف یقوم بالاثنین وجود واحد فلیست الوحدة الا وحدة اللحاظ فنقول ان لکل واحد من الجنس والفصل وجودین احدہما فی مرتبة المحدود وثانیہما فی مرتبة الحد فیحصل اجتماع المثلین ای الوجودین فی محل واحد وہو الذہن قلت لا استحالة فان الاثنینیة بینہما حاصل بتغایر الاستعداد والجہات للذہن فتدبر قولہ لانا نقول العلم الخ ہذا جواب المعارضة المذکورة وتمہید مقدمة توضیحہا علی ما قیل ان الصورة عبارة عما یحصل فی الذہن بعد حذف المشخصات ولہا نحوان الاول الصورة الذہنیة ماخوذة من حیث انہا صورة متحققة قائمة بالذہن مخصوص مکتنفة ومقترنة بالعوارض الذہنیة المخصوصة کالانکشاف والفرح والسرور والغضب فہذا النحو مرتبة العلم والثانی ہذہ المرتبة وجود ظلی خارجی فیترتب علیہا الانکشاف وہی منشأ الانکشاف ومع الجہات الانضمامیة للنفس والثانی الصورة الذہنیة من حیث ہی ہی ای مع عزل النظر وقطع اللحاظ عن حیثیة کونہا متشخصة قائمة بالذہن

المكتنفة بالعوارض الذهنية وهذا النحو مرتبة المعلوم وله ما وجود ظلي في الذهن فلا تترتب عليها الآثار والعلم اذا تعلق بالصورة الذهنية المعتبرة على النحو الاول فيكون
علماً حضورياً لا حصولياً لانه لو كان حصولياً بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل الامثال كما مر التقرير في المعارضة والعلم المتعلق بنفس الصورة اي بالصورة الذهنية
المأخوذة على النحو الثاني لا يكون الا حصولياً اذ نفس الصورة من حيث هي هي طبيعة كلية والحضور للطبائع الكلية من حيث هي هي عند المدرك فيحصل صورة لها
الطبيعة الكلية المعلومة وتكون تلك الصورة شخصية قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية في مرتبة العلم ولا يلزم حينئذ اجتماع المثلين لان الصورة التي هي علم شخصية
والصورة التي هي المعلوم كلية فعلى ان المعلوم موجود بوجود ظلي والعلم موجود بوجود اصلي فصار نحوا وجوديهما مختلفين فلا محذور في كون هذا العلم حصولياً و تفصيل
انا اذا نعلم الاشياء الخارجية يتحقق ثلث امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج ويكتنف بالغواشي والعوارض الخارجية كاللون والشكل والاين والمقدار
الى غير ذلك وذلك الشيء بهذا الاعتبار ملتفت اليه بالذات ومعلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائها والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل اللحظ عن جميع
العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ وهو في هذه المرتبة ملتفت اليه بالعرض لان الملتفت اليه بالذات
هو ذلك الشيء في المرتبة الاولى ومعلوم بالذات لا بالعرض اذ العلم يستدعي المعلوم فلا يبقى بانتفائه وقد ينتفي المعلوم في الخارج مع وجود علمه فلا يكون
الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوماً بالذات والا لانتفى العلم عند عدمه بل معلوماً بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو والثالث الشيء من
حيث انه يكتنف بالغواشي واللواحق الذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار ليس الا علماً حصولياً فهو موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه من الصفات
الانضمامية للنفس فيكون معلوماً بالعلم الحضوري لانه صفة قامت بالنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ومن ههنا علم لك ان الموجود في
الذهن على طريق القيام والحلول انما هو العلم والمعلوم يوخذ وينتزع عنه غير قائم به كالانسان الموجود في ضمن زيد كذا قال خاتم المحدثين وقال الفاضل
اللكنوي ان ما قال المحشي ههنا من ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية المأخوذة مع حيثية الاكتناف علم حضوري يخالف ما تقرر من المحشي من ان
الذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري وكل امر اعتباري لا يكون معلوماً الا بالعلم الحصولي وفيه ان الحيثية في الصورة الذهنية المأخوذة مع الحيثية
ليست بداخلة في المعنون والحقيقة بل في التعبير والعنوان لانه لو كانت الحيثية داخلة في المعنون يلزم ان يكون تلك الصورة الذهنية اعتبارية
لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل مع انه من المقرر ان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية الحصلية الواقعية التي يترتب عليها الآثار
الخارجية وما سبق من المحشي من كون علم الشيء المأخوذ مع الحيثية حصولياً فهو على تقدير كون الحيثية معتبرة في المعنون دون العنوان فلا منافاة
بين كلاميه ههنا وثمه **قوله** والتصديق على تقدير كونه علماً الخ شروع في الجواب عن العلم اولاً ان في التصديق اختلافاً فذهب فرقة الى ان التصديق
ليس من قبيل العلم والادراك بل هو كيفية نفسانية وحالة اذعانية تحصل للنفس عقيب الادراك فيحصل للنفس اولاً ادراك النسبة التامة
الجزئية ثم يحصل للنفس بعد هذا الادراك الشك والتوهم او التخيل والتصديق او الانكار فكل من هذه من توابع الادراك ولواحقه لا من
افراده وهذا هو مختار المحشي ايضاً حيث قال في حواشيه توضيحه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة لا يحصل منها الانكشاف فهو كيفية اخرى
سوى الادراك تحصل للنفس عقيب الادراك يعبر عنها في الفارسية بگرويدن و باور كردن فتقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق لا الى
التصور فقط والتصديق فان التصديق ليس من اقسام العلم واستدل على هذا المذهب بوجوه منها ان التصديق لو كان علماً ومن المقرر في مقره اتحاد العلم
والمعلوم فيلزم اتحاد الاذعان مع المذعن اعني القضية واللازم ظاهر البطلان لانه اذا تعلق الشك بالقضية فلا شبهة في بقاء القضية ح
والاذعان معدوم فاين العينية والاتحاد وقال الجمهور ان التصديق من قبيل العلم والادراك فان الادراك ليس الا ما هو منشأ الانكشاف و
الامتياز للذهن وفي الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد قال احسن المحققين رحمه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور يتجلى به الامر
الواقعي يقال له بالفارسية دانش ولهم في كل لغة فكيف يخرج الاذعان من جنس الادراك بل التحقيق انه اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم
الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم انتهى وثانيا انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في هذه الحاشية الى ان
التصديق اولاً وبالذات متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يصلح ان
يتعلق به التصديق الذي هو امر مستقل بالذات فلا بد ان يكون متعلق التصديق ايضاً امراً مستقلاً وهو الموضوع والمحمول الا انه يتعلق تعلق التصديق بهما وقت ربط النسبة
بينهما وكذا في الشرطية اعني المقدم والتالي عند المحشي قضيتان مشتملتان على الرابطة فيكونان غير مستقلين فاذا تعلق التصديق في الشرطية بالمقدم والتالي
حال كون النسبة الاتصالية او الانفصالية يلزم تعلقه بالامرين الغير المستقلين فعلى هذا الاكثر على ما ذهب اليه اكثرهم الى ان التصديق متعلق بوقوع النسبة ولا وقوعها

مولانا عبد العزيز ... المولوي ... مولانا

هو عبارة عن ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيجيء المحقق الباقر في بعض مصنفاته ان من حقق التصديق اجمالي تفصيله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة وتفصيل الكلام في هذا
المقام وثالثا انه لو كان التصديق من لواحق الادراك فلا يتوجه المعارضة ليحتاج الى دفعها لان التصديق على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم الحصولي حتى يكون اثبات
حضورية التصديق معارضة وكذا لو كان التصديق من قبيل الادراك متعلقا بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما او بالامر الاجمالي فلا يتوجه المعارضة لكونه
ايضا لان مدارها على كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ولما لم يتوجه المعارضة فلا حاجة الى دفعها نعم لو كان التصديق من قبيل العلم متعلقا بوقوع النسبة
لما هو خلاف تحقيق المحشي المحقق فتوجهت المعارضة فنقول في دفعها ان التصديق ح من هذا القبيل اي من قبيل الثاني يعني انه متعلق بوقوع النسبة الذهني الصورة الذهنية
بنفسها من حيث هي هي الا مع اعتبار ما يكتنفها من الصورة الذهنية متشخصة مكتنفة بالعوارض الذهنية والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية الغير الماخوذة مع حيثية الاكتناف
علم حصولي فيكون التصديق علما حصوليا لا حضوريا وهو المطلوب نعم لو كان التصديق متعلقا بالصورة الذهنية المتشخصة الماخوذة مع حيثية الاكتناف فيكون
حضوريا وليس كذلك ومن هذا التفصيل ظهر لك ان قوله متعلقا بالنسبة معطوف على قوله علما وداخل تحت قوله على تقدير وانما قيد بقوله على تقدير لان كون التصديق علما وكونه
متعلقا بوقوع النسبة خلاف تحقيقه فتدبر قوله وبهذا اي بظهور ان ما هو حاصل في الذهن له اعتباران احدهما انه يوخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة المعلوم وعلمه حصولي وثانيهما ان يوخذ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة العلم وعلمه حضوري قوله حصل الفرق
بين التصديق الخ اعلم انه لما سبق الى بعض الاوهام ان الجزء الاخير من القضية وهو وقوع النسبة الثبوتية او لا وقوعها الذي يعبر عنه بالنسبة التامة الخبرية يطلق عليه
الحكم فيقال الحكم وقوع النسبة او لا وقوعها والحكماء يطلقون الحكم على التصديق فيقولون التصديق هو الحكم لان التصديق عندهم بسيط لا تركيب فيه والمحمول على المحمول
على الشيء محمول على ذلك الشيء فيلزم ان يكون وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو جزء اخير للقضية محمولا على التصديق وهذا باطل فازاحه المحشي بعد اثبات
الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية ووجه الازاحة ان وقوع النسبة او لا وقوعها اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اي القيام بالذهن فهو جزء اخير للقضية واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية وقائم بالذهن فهو
تصديق فحصل الفرق بين التصديق الذي هو العلم وبين الجزء الاخير من القضية الذي هو من قبيل المعلوم واندفع وهم بعض الاوهام واشتباهه
قوله عند الاوائل اي اراد المحشي بالاوائل الحكماء بقرينة مقابلته بالامام قوله وبينه وبين القضية عند الامام الخ الضمير راجع الى التصديق وعطف على قوله
بين التصديق وتقدير العبارة انه بهذا حصل الفرق بين التصديق وبين القضية المعقولة عند الامام وتوضيحه انه سبق الى بعض الاوهام انه يقال
مثلا قضية ملفوظة ومفهوم هذه القضية الذي هو مركب من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم النسبة امر عقلي مركب يسمى بالقضية المعقولة فالقضية
المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب وذلك المفهوم العقلي المركب هو التصديق عند الامام الرازي القائل بكون التصديق مركبا فيتحد
القضية المعقولة والتصديق عند الامام وهذا باطل فازاح المحشي هذا الاشتباه باثبات الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية
وتقرير الازاحة ان المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة لزيد قائم اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهي قضية
معقولة وفي مرتبة المعلوم واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية ومقترن بها فهو تصديق وفي مرتبة العلم فحصل الفرق بين التصديق و
بين القضية المعقولة عند الامام ومن ههنا اطلع لك ان المراد من القضية في قوله بين القضية انما هي القضية المعقولة لا الملفوظة اذ الاشتباه انما
هو بين التصديق والقضية المعقولة لا بينه وبين القضية الملفوظة لان القضية الملفوظة عبارة عن الالفاظ الدالة على معانيها فهي الذي التصديق
عند الامام امر عقلي مركب فلا اشتباه بينهما حتى يحصل الفرق قوله فما وقع مبتدأ والفاء للتفريع على ما تقرر سابقا من ان المفهوم العقلي المركب من مفهوم
الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو لا من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ مع
تلك الحيثية فهو تصديق قوله الشريفية اي المنسوبة الى السيد الشريف الجرجاني قوله شرح الشمسية لقطب الدين الرازي المعروف بالقطبي قوله ان
القضية الخ هذا بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق وتوضيحه ان القضية المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب من مفهومات
المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة اي النسبة التامة الخبرية الايجابية او لا وقوعها اي النسبة التامة الخبرية السلبية فهذه المفهومات الثلث فانها
من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم الجازم او الراجح المتعلق بهذه المفهومات يسمى تصديقا وهذا عند الامام الرازي واما عند الحكماء فالتصديق
ليس عبارة الا عن العلم الجازم او الراجح الذي تعلق بالمعلوم الواحد الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها فالتصديق عندهم امر واحد بسيط لا مركب حتى يكون
عبارة عن المجموع فالقضية من قبيل المعلوم والحصول في الذهن شرط لها والتصديق من قبيل العلم قوله الذي كان ينبغي خبر للمبتدأ وهو ما لم يقل باطل فهو اشارة الى

لید السند الجرجانی صحیح لکن یشمول اعلی التکلف لیس الیق بہ فسبکما سینکشف عنک غطاؤہ ثم اعلم ان الحق فی ہذا الکلام لیس الا فی بیان مذہب الامام
فی بیان مذہب الحکماء قولہ فتامل لیتجلی لک وجہ عدم اللائقیۃ ثم بینہ المحشی رحمہ فی حاشیۃ الحاشیۃ بایراد ثلث ایرادات بقولہ وذلک لما عرفت من
ان ہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن لیست قضیۃ بل علما بہا مع انہ ان اراد ان العلم بتلک المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن
تصدیق فلا مر لیس کذلک لان العلم بہا من تلک الحیثیۃ علم حضوری والتصدیق علم حصولی وان اراد ان العلم بہا بعد تلک الحیثیۃ تصدیق فعلی
تفسیرہ القضیۃ یلزم عدم الفرق بینہا وبین التصدیق اللہم الا ان یقال المراد بالحیثیۃ ہہنا الحیثیۃ التعلیلیۃ دون التقییدیۃ ثم فی کلامہ شیء آخر وہو ان
المراد بالمفہومات فی قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ ہو الامر العقلی المرکب منہا وفی قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا نفس
تلک المفہومات المتعددۃ لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب والعلم بتلک المفہومات من حیث انہا متعددۃ علوم متعددۃ
لا علم واحد مرکب من ہذہ العلوم والتصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددۃ لا علم واحد بسیط تمت قولہ فیہا وذلک ای عدم کون کلام السید لائقا
مبنی قولہ فیہا لما عرفت ای فی تقریر اثبات الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق قولہ فیہا من ان الخ بیان لما فی قولہ لما عرفت وشروع فی الایراد الاول
مورده قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ وتحقیقہ انہ ذہب فرقۃ الی ان الحصول الذہنی لیس الا الوجود الذہنی ومن المقرر فی
محلہ ان الوجود والتشخص متحدان او متساویان فعلی اختلاف المذہبین والتشخص یکون بالاکتناف الشیء بالعوارض فلا یعقل ان یکون مرتبۃ الحصول معراۃ عن
الاکتناف بالعوارض ومتقدمۃ علیہ فلا تغایر بین مرتبۃ الحصول ومرتبۃ الاکتناف بالعوارض ویؤید ہذا المذہب تعریفہم العلم بالصورۃ الحاصلۃ من الشیء
مع ان العلم لا یخلو عن الاکتناف بالعوارض ولما ثبت سابقا ان ہذہ المفہومات من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ تصدیق وفی مرتبۃ العلم ثبت
ان ہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن لیست قضیۃ بل علما بہا ای بالقضیۃ یعنی تصدیقا فلا یصح قول السید السند فہذہ المفہومات من
حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ ومایکلتہ ان مرتبۃ الحصول فی الذہن ہی مرتبۃ العلم الحصولی وہو معلوم بالعلم الحضوری والقضیۃ عبارۃ عن نفس المفہومات
مع عزل النظر عن الحصول فی الذہن فمرتبۃ نفس الشیء التی ہی مرتبۃ المعلوم صارت مشتبہۃ بمرتبۃ الشیء من حیث انہ حاصل فی الذہن التی ہی مرتبۃ العلم
فترک السید الشریف المرتبۃ الاولی التی ہی مرتبۃ القضیۃ واختار المرتبۃ الثانیۃ اعنی مرتبۃ الحصول فی الذہن وسماہا قضیۃ مع انہا تصدیق وفیہ انہ
یجوز ان یکون السید السند من القائلین بان مرتبۃ الحصول الذہنی مرتبۃ المعلوم ومرتبۃ الوجود الظلی ولا یترتب علیہا الآثار والاحکام وہی المرتبۃ المتقدمۃ
وقد یعبر عنہا بمرتبۃ الطبیعۃ من حیث ہی ہی مع عزل النظر عن القیام بالذہن والاکتناف بالعوارض الذہنیۃ ومرتبۃ الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ
مرتبۃ العلم ومرتبۃ الوجود الاصلی الخارجی ویترتب علیہا الآثار والاحکام الخارجیۃ وہی المرتبۃ المتاخرۃ ویعبر عنہا بمرتبۃ القیام بالذہن
فما قال السید السند من ان المفہومات المذکورۃ تسمی قضیۃ اذا اخذت من حیث الحصول فی الذہن قول حق فان القضیۃ معلوم ومرتبۃ الحصول مرتبۃ
المعلوم فان قلت ان المراد من قول السید السند من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن حیثیۃ الوجود الذہنی فیکون المعنی ان القضیۃ عبارۃ عن المفہومات
الثلثۃ من حیث انہا موجودۃ فی الذہن مع قطع النظر عن القیام الذہنی ولیس کذلک فان القضیۃ عبارۃ عن تلک المفہومات من حیث ہی ہی ولیست
حیثیۃ الوجود الذہنی معتبرۃ فی القضیۃ قلت نعم ان القضیۃ عبارۃ عن تلک من حیث ہی ہی والوجود امر زائد لیس معتبرا فی القضیۃ لکن ذکر حیثیۃ الوجود
الذہنی لعلہ لیس باعتبار انہا معتبرۃ فی القضیۃ حتی یرد ما قلتموہ بل للتنبیہ علی ان تلک المفہومات المسماۃ بالقضیۃ موجودۃ فی الذہن لا غیر قولہ فیہا مع انہ
ان الخ ہذا ایراد ثان مورده قول السید السند والعلم بہا یسمی تصدیقا وتوضیحہ ان الضمیر فی قولہ بہا لا یخلو اما ان یکون راجعا الی المفہومات المحیثۃ بحیثیۃ الحصول
فی الذہن او یکون راجعا الی نفس المفہومات من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ وعلی الشق الاول یکون المعنی ان العلم بتلک المفہومات المحیثۃ المذکورۃ
من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تصدیق وہذا خلاف الواقع لان المفہومات المحیثۃ بحیثیۃ الحصول فی الذہن علم حصولی بناء علی ما تقرر فی الایراد الاول
والعلم الحصولی علم حضوری وکان العلم الحصولی من الصفات الانضمامیۃ وعلم النفس بہا حضوری کما تقرر فی مقرہ فالعلم بتلک المفہومات المحیثۃ یکون حضوریا
لا حصولیا والتصدیق علم حصولی فکیف یکون ہذا العلم تصدیقا وعلی الشق الثانی یکون المعنی ان العلم بالمفہومات من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن حیثیۃ الحصول
فی الذہن تصدیق منقول بان القضیۃ عند السید السند عبارۃ عن المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن ولما کان معلوم التصدیق
نفس المفہومات المتعددۃ فالتصدیق لکونہ علما یکون فی مرتبۃ الحصول فی الذہن فیکون التصدیق عبارۃ عن المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن
فلزم عدم الفرق بین القضیۃ والتصدیق بناء علی تفسیر السید السند وہذا ہو القرار علی ما عنہ الفرار فان السید السند بصدد اثبات الفرق بینہما ولزم اتحادہما

قولہ فیہا الصم اہ اقول ہذا جواب عن الایراد الثانی من قبل السید الشریف باختیار ان الضمیر فی قولہ والعلم بہا راجع الی نفس المفہومات من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن حیثیۃ حصولہا فی الذہن ومنع لزوم اللازم اعنی عدم الفرق بین القضیۃ والتصدیق وتوضیحہ ان التصدیق عبارۃ عن العلم بنفس المفہومات بمعنی ان تلک الحیثیۃ فہو فی مرتبۃ الحصول واما الحیثیۃ فی قول السید السند فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ فحیثیۃ تعلیلیۃ وہی ما تکون علۃ للحکم علی المحیث ولا تکون داخلۃ فیہ فالمعنی ان ہذہ المفہومات من حیث ہی ہی انما تسمی قضیۃ معقولۃ لانہا حاصلۃ فی الذہن فالقضیۃ عبارۃ عن ہذہ المفہومات من حیث ہی ہی فقط وحصولہا فی الذہن علۃ لتسمیتہا قضیۃ معقولۃ فلا یلزم عدم الفرق بین القضیۃ والتصدیق بل البین بینہما بین فان القضیۃ ہی نفس المفہومات من حیث ہی ہی والتصدیق علم بہذہ المفہومات من حیث ہی ہی ثم تتلو علیک اولا انا لا ادری وجہ الضعف الذی اشار الیہ المحشی بقولہ اللہم وما قال بعض الاعلام رہ من ان وجہ الضعف انا نعلم بداہۃ ان الحصول فی الذہن لیس علۃ لکونہا قضیۃ فیلزم ان الحصول الذہنی لیس علۃ لکونہا قضیۃ ولا کلام لنا فیہ وکلامنا فی ان الحصول الذہنی علۃ لتسمیتہا بالقضیۃ المعقولۃ وہذا حق وما توہم من ان حصول ہذہ المفہومات فی الذہن لو کان علۃ لتسمیتہا قضیۃ معقولۃ لو لعلۃ متقدمۃ علی المعلول فیلزم ان لا یکون ہذہ المفہومات مسماۃ بالقضیۃ المعقولۃ الا بعد کونہا مصدقۃ بہا فان حصولہا فی الذہن ہو التصدیق وہذا باطل فیلزم حصول ہذہ المفہومات فی الذہن اعم من ان یکون تصدیقا او تصورا فکما کان اخیرہ ولا یحسبان یکون ہذا الحصول فی العقل تصدیقا حتی یلزم ان یکون تسمیۃ المفہومات بالقضیۃ المعقولۃ موقوفا علی کونہا مصدقۃ بہا وثانیا انہ یمکن ان یجاب عن الایراد الثانی باختیار الشق الاول وہو ان الضمیر فی قول السید السند والعلم بہا یسمی تصدیقا یکون راجعا الی المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول فی الذہن اذ المعنی ان العلم بہذہ المفہومات المحیثیۃ یسمی بالتصدیق والمراد ان ہذہ المفہومات فی مرتبۃ الحصول فی الذہن علم حصولی حتی یکون العلم المتعلق بہا حضوریا لا حصولیا لان اطلاق الشیٔ من حیث الحصول فی الذہن علی مرتبۃ المعلوم ای مرتبۃ نفس الشیٔ من حیث ہی ہی واطلاق الشیٔ من حیث القیام بالذہن والاکتناف بالعوارض الذہنیۃ علی مرتبۃ العلم الحصولی شائع فی کلامہم فالمراد بالمفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن فی قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ نفس الشیٔ من حیث ہو ہو فلا مشاحۃ وثالثا انہ اجاب الفاضل الکلنبوی عن الایراد الثانی باختیار الشق الثانی ومنع لزوم اللازم اعنی عدم الفرق بین القضیۃ والتصدیق بان الحیثیۃ فی قول السید السند فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ اطلاقیۃ فیکون المعنی ان نفس ہذہ المفہومات التی حصلت فی الذہن اذا اخذت مع قطع النظر عن حیثیۃ الحصول تسمی قضیۃ معقولۃ والعلم بہا یسمی تصدیقا عند الامام فوضح الفرق بینہما فان قلت ان العنوان فی کل واحد من الحیثیۃ الاطلاقیۃ وحیثیتہا لا بد ان یکون متحدا وہہنا العنوان فیہما متغایر فلا یصح ان یقال یکون الحیثیۃ اطلاقیۃ قلت عنوان الحیثیۃ وعنوان المحیث ہہنا وان کانا متغایرین لفظا الا انہما متحدان معنی وہذا یکفی لکون الحیثیۃ اطلاقیۃ قولہ فیہا تم فی کلام المحشی خرانخ ہذا ایراد ثالث علی عبارۃ السید السند وتقریرہ علیک ان ما حاصلہ ان المراد بالمفہومات فی قول السید السند فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ تلک المفہومات من حیث انہا عرضت لہا الہیئۃ الاجتماعیۃ ای الامر العقلی المرکب منہا ای من المفہومات الحاصلۃ فی الذہن لان القضیۃ حقیقۃ واحدۃ فتکون عبارۃ عن الامر العقلی المرکب من ہذہ المفہومات الملحوظۃ بالملاحظۃ الوحدانیۃ ولا تکون عبارۃ عن المفہومات الکثیرۃ المتعددۃ من حیث انہا متعددۃ محضۃ والا یلزم ان لا تکون القضیۃ حقیقۃ وحدانیۃ محصلۃ بعد فالضمیر فی قول السید الشریف والعلم بہا یسمی تصدیقا عند الامام لا یخلو اما ان یکون راجعا الی المفہومات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ ای الی الامر الواحد العقلی المرکب من المفہومات او یکون راجعا الی المفہومات المتعددۃ من حیث انہا متعددۃ ولا سبیل الی الاول اذ ح یکون الحاصل ان العلم بذلک الامر العقلی المرکب من المفہومات المعتبر فیہا الوحدۃ یسمی تصدیقا عند الامام وہذا باطل فان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد بسیط غیر مرکب فکیف یکون ہذا العلم تصدیقا عند الامام فان الامام مصرح بان التصدیق علم مرکب من العلوم المتعددۃ لا علم واحد بسیط فلم یصح قولہ یسمی تصدیقا عند الامام فتعین الثانی وہو ان یکون الضمیر راجعا الی المفہومات المتعددۃ المحضۃ من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الافتراقیۃ ویکون الحاصل ح ان العلم المتعلق بہذہ المفہومات المتعددۃ من حیث انہا متعددۃ یسمی تصدیقا عند الامام وہذا حق لان العلم المتعلق بہذہ المفہومات المتعددۃ علوم متعددۃ فان لم تعتبر عروض الہیئۃ الوحدانیۃ لتلک العلوم فی الذہن اولم واحد مرکب من ہذہ العلوم ان اعتبر عروض الہیئۃ الاجتماعیۃ لتلک العلوم والعلوم المتعددۃ وان لم یکن تصدیقا عند الامام قبل ان یعرض لہا الہیئۃ الترکیبیۃ الا انہا لما عرضت لہا الہیئۃ الترکیبیۃ وحصل امر واحد مرکب من ہذہ العلوم المتعددۃ یکون تصدیقا عند الامام لکن یلزم ح خلل آخر لانہ اراد بالمفہومات فی قولہ فہذہ المفہومات الخ ہی من حیث الاجتماع والوحدۃ ای الامر العقلی المرکب کما تقرر آنفا واراد بالضمیر بہا الراجع الی المفہومات المفہومات المتعددۃ من حیث انہا متعددۃ ومتفرقۃ لا الامر العقلی المرکب منہا من اشد القبائح وقد اجاب بعض المتاخرین عن ہذا الایراد باختیار الشق الثانی بانہ من قبیل صنعۃ الاستخدام وہی فی اصطلاح علم البدیع عبارۃ علی ما قاد العلامۃ التفتازانی عن ان یذکر لفظ ویراد بہ معنی ثم یعاد ذکرہ بالضمیر الذی یکون راجعا الیہ ویراد بہ معنی آخر او یکون الضمیران

٩٧

ما يجيب الى اللفظ له معنيان ويراد باحدهما احد المعنيين وبالآخر المعنى الآخر ويجاب عنه بان ضمير في العبارة المفهومات من حيث الوحدة وبالضمير الراجع
اليها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال ح في العبارة وفيه ما قال المحقق البهاري رح من انه ليس ههنا قرينة تدل على فهم المراد وصنعة
الاستخدام ليست من المحسنات الا اذا كانت هناك قرينة دالة على فهم المراد لا مطلقا في جميع المواضع فانه لو انتفت القرينة فصنعة الاستخدام
تخل بالمقصود الا ان يقال انه يرتكب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات واليه يشير
الادراكات المتعددة من كون المتعلق امورا متعددة فلا يراد في قوله والعلم بها تلك المفهومات من حيث الوحدة وثانيا انه اعترض على قول المحشي رح
العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه انما يصح لو قيل بحصول الاشياء باشباحها واشباحها لا يكون الاتحاد فيه الا
بين العلم والمعلوم فيجوز ان يكون المعلوم اي ذو الشبح مركبا والعلم اي الشبح بسيطا واما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبان ذاتيات
الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات واختلاف الوجودات كما هو المذهب الحق فهذا القول لم لا انه يكون بين العلم والمعلوم اتحاد فكيف يكون
العلم بسيطا والمعلوم مركبا فانه اذا كان المعلوم مركبا فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بكل جزء من اجزاء ذلك المركب فيكون العلم المتعلق بذلك الامر
العقلي المركب مركبا من العلوم المتعلقة باجزاء ذلك المعلوم فكيف يصح التفوه بان علم الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب وقد اجيب عن هذا
الاعتراض بوجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بما توضيحه ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب كيف وكل كيف واحد غير مركب وغير
منقسم الى الاجزاء فالعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب واحد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء اما الصغرى فبناء على المذهب المنصور من
ان العلم كيف واما الكبرى فلان الكيف ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته وفيه انه هب ان الكيف ما لا يقتضي نسبة ولا قسمة لكن المنفي في الكيف هو القسمة الى الاجزاء
المقدارية المعتبرة في الكم لا القسمة مطلقا وعلم الامر العقلي المركب اذا كان مركبا يكون منقسما الى اجزاء الماهية لا الى الاجزاء المقدارية وهذا الانقسام لا ينافي
كونه من مقولة الكيف ومن هذا التحقيق اندفع الاعتراض المشهور وهو ان العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور والكيف لا يقتضي الانقسام
فكيف يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق ووجه الدفع ان الانقسام المنافي للكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام
مطلقا وثانيا ما اورده القاضي السنديلي رح من ان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بالذات الا ان تركب احد المتحدين وان كان الاتحاد ذاتا لا يستلزم تركب
الآخر فلا يلزم تركب العلم وان كان المعلوم مركبا الا ترى ان مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ متحدان بالذات مع ان احدهما اعني مرتبة لا بشرط شئ
بسيطة والاخرى اعني مرتبة بشرط شئ مركبة فيه ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات ذهنا وخارجا فكيف يعقل بساطة احدهما و
تركب الاخرى واما السند فنقول ان اراد ان تينك المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع بمعنى ان الامر الواحد كالحيوان يصلح لانتزاع تينك
المرتبتين عنه فانه اذا لاحظه العقل بالابهام ينتزع العقل عنه معنى مبهما فهو في مرتبة لا بشرط شئ واذا لاحظه العقل مبهما تم محصلا ينتزع العقل عنه معنى
مبهما ثم محصلا فهو في مرتبة بشرط شئ فمسلم ولكن ليس كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة باعتبار المنشأ اذ لا تعدد ولا تثنية في المنشأ وان اراد ان
هاتين المرتبتين باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهذا في حيز المنع لانهما ليستا متحدين باعتبار ذينك المفهومين بل هما متغايران بحسبهما وان كان بساطة
احدهما وتركب الاخرى باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين الثاني ما اورده المحقق البهاري رح من ان القضية حقيقة محصلة ماهيته ليست باعتبارية وحقيقة محصلة ليس فيها
من اعتبار الوحدة بالدخول او بالعروض فلا يكون القضية عبارة عن الامر العقلي المركب من المفهومات الذي اعتبر فيه الوحدة بالدخول او بالعروض بل عن المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة محضة فالعلم اذا تعلق بهذا الامر العقلي المركب المعتبر فيه الوحدة فلا يحصل في الذهن الا شئ واحد من حيث انه واحد وان كان
هذا الامر في حد ذاته ومع جوهره مركبا من الامور وتوحد العلم وتعدده انما يكون بتوحد الحاصل في الذهن وتعدده فان العلم عبارة عن الامر الحاصل في الذهن ولما
كان الحاصل حين علم ذلك الامر العقلي المركب امرا واحدا فيكون علم هذا الامر العقلي المركب واحدا بسيطا غير مركب اي لا يكون بان يحصل في الذهن علوم متعددة بعد
الحصول المعتبر فيها الوحدة فتقدم ما قال المحشي رح وفيه اما اولا فبان العلم الذي يكون متعلقا بالامر الواحد المركب يكون على نحوين احدهما ان يكون باحصاء وهذا نحو
حصول المركب دفعة واحدة في الذهن فلا يحصل كل جزء منه على حدة فيكون الحاصل صورة واحدة لا صورا متعددة وهي العلم وثانيهما ان يكون متعددا وهذا نحو
في الذهن واحد من اجزاء المركب مثلا اولا فتحصل صورة علمية له ثم تحصل ثانيا جزء آخر فتحصل صورة علمية اخرى وهكذا حتى يحصل كل المركب بالتفصيل والعلم اذا
تعلق بالقضية يتحقق بكلا النحوين فيمكن ان يكون العلم المتعلق بالقضية واحدا ويمكن ان يكون ذلك العلم متعددا فكيف يصح قول المحشي رح على الاطلاق العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب اما ثانيا فبان الموضوع والمحمول في القضية لما كانا ملحوظين متعددين متمايزين والنسبة الرابطة ملحوظة بالعرض فالامر العقلي

المركب من المفهومات الذي اعتبر فيها الوحدة دخولا اوعروضا لمجرد لحاظ الوحدة في لا يصلح لان يكون قضية بل يكون امرا آخر صالحا لان يكون محكوما عليه وبه
الا انه مستقلا لا شائبة بعدم الاستقلال فيه فالتحقيق ان القضية عبارة عن المفهومات المتعددة التي لوحظت بلحاظات متعددة والعلم اذا تعلق بهذه القضية يكون عبارة
عن العلوم المتعددة المتعلقة باجزاء القضية فاذا عرضت انه العلوم في الذهن هيئة يكون المجموع المركب تصديقا عند الامام ثم تعلق عليك انه قد ظهر بما تقرر سابقا ان
التصديق عند الامام عبارة عن علم المفهومات المتعددة فالفرق بين التصديق والمفهومات المتعددة عنده بالعلم والمعلوم واما بين التصديق وتلك المفهومات اذا اخذت
مع الهيئة فليس عنده فرق بالعلم والمعلوم وما سبق من ان الشيء عين ان المفهومات المتعددة اذا حصلت في الذهن اخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن الانكشاف بالعوارض
الذهنية تسمى قضية واذا اخذت مع الاقتران بالعوارض الذهنية يسمى تصديقا وهذا فرق بين القضية والتصديق بالعلوم والمعلوم منقول عن العلامة هناك القضية المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة والا المفهومات من حيث انها تعتبر فيها الوحدة والا فلا يصح فان قلت ان جزءا من اجزاء التصديق حكم عند الامام وهو من قوله الحكم
بادراك فيكون التصديق عنده مجموعا مركبا من التصورات الثلث والفعل اي الحكم وهذا المجموع ليس بعلم لان المركب من العلم وغيره غير العلم فالتصديق لا يكون علما
عنده هو قلت ان الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام ليس بفعل عنده ايضا بل هو ادراك فلا ايراد فتدبر قوله فان قلت الخ منع لقول المصنف والعلم
الحضوري لا يكون بحصول الصورة قوله قد وقع سند للمنع قوله تسامحا يعني انهم عرفوا العلم بحصول صورة الشيء في العقل وقد نقل عن المحققين ان في تفسير العلم
بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا فيراد بها ما هو خلاف ظاهره بان يكون الحصول مصدرا بمعنى الفاعل اي الحاصل ويكون اضافة الحصول الى الصورة من اضافة
الصفة الى الموصوف من قبيل جرد قطيفة ويكون لفظ في بمعنى عند ويراد بصورة الشيء ما يؤخذ من ذلك الشيء بعد حذف المشخصات سواء كان مطابقا ام
لا فالمراد بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وانما قدم لفظ الحصول تنبيها على ان تحصيل النفس مع اتصافها بالعلم يكون بحصول
الصورة كما ان اتصاف الشيء بالحرارة لا يكون الا بحصولها فيه وقال المحقق البهاري ما حاصله انه انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف لان العلم على المذهب
المنصور من مقولة الكيف وحصول الصورة نسبة بين العقل والصورة فهو من مقولة الاضافة فلو بقي تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل على ظاهره يلزم
اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى اعني الاضافة وهذا ينافي التباين بين المقولات فلذا اولوا ذلك التفسير بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
ولا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان مذهب المنصور ان حصول الاشياء
بانفسها والعلم والمعلوم متحدان بالذات فهي تابعة لمعلومها ومتحدة معه فان كان معلومها جوهرا كانت هي ايضا جوهرا وان كان معلومها كما كانت هي ايضا كما
وان كان المعلوم من مقولة الاضافة فالصورة ايضا منها وكذا الامر في سائر المقولات فعند ارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة ايضا يلزم اندراج
ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى فنقول انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف بوجوه منها ان العلم الحقيقي اعني ما به الانكشاف ليس حصول الصورة
لانه علم بالمعنى المصدري الانتزاعي فيراد به الصورة الحاصلة فانها مبدأ للانكشاف ومنشأ للامتياز عندهم فهو العلم بالحقيقة ومنها انه يخرج الجهل المركب
عن تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل فلا يكون التعريف جامعا لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر والجهل المركب ليس علما مطابقا لما في
نفس الامر فلا يكون الجهل المركب علما ومنها ان العلم يكون كاسبا ومكتسبا وليس الكاسب والمكتسب الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فهو العلم
ومنها ان ذلك التفسير لا يشمل علم الجزئيات المادية لان صورها لا ترتسم الا في الحواس دون العقل على ما تقرر عندهم فلا يكون التعريف بالحصول جامعا
قلت تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يتناول العلم بالكليات فلا يكون جامعا لان صور الكليات ترتسم في العقل فلفظ عند ينبئ
عن القرب قلت ليس لفظ عند مخصوصا بالقرب بل هو اعم من ان يكون بالارتسام في العقل نفسه او في قواه ثم تلوح عليك ان مقولة الاضافة عبارة عن
النسبة التي تكون معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة فانها قائمة بالاب معقولة بالقياس الى البنوة القائمة
بالابن وهي معقولة بالقياس الى الابوة وهما متضايفان حقيقيان والاب والابن من المتضايفين المشهورين ويشترط في المتضايفين المشهورين
ان يكون كل واحد منهما مضافا الى الآخر كما صرح به في شرح التجريد العلامة القوشجي فيقال الاب اب للابن والابن ابن الاب فليس بين الاب
والانسان تضايف اذ ليست الاضافة من الجانبين فلا يقال الاب اب الانسان والانسان انسان الاب نظرا الى البعض فالحاصل ان العلم من تلك المقولة
فانه نسبة قائمة بالعالم تتعقل بالقياس الى المعلومية القائمة بالمعلوم التي يتوقف تعقلها على العلم ويصح ان يقال العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم العالم
ومن فسر العلم بحصول الصورة فلا يقول بكونه من مقولة الاضافة بالمعنى المذكور لان حصول الصورة نسبة ولا يوجد نسبة اخرى تقابلها هي
في الاصطلاحات ان النسبة بين الاضافة ... الصورة الحاصلة من مقولة الاضافة ... قوله ... الضمير يرجع الى الصورة ... العقل ...

عن كثير من المحققين ان عموم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري لم يظهر من كلامهم بل هذا القول من مقولة المعترض هذا واورده المعترض ليتم اعتراضه وتوضيح الاعتراض
ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة على سبيل التسامح والصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم كما في العلم الحصولي سواء كان غيريته بالذات كما
اذا قيل بحصول الاشباح والامثال او غيريته بالاعتبار كما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها او عين المعلوم عينية صرفة بلا تغاير اصلا كما في العلم الحضوري فالصورة
الحاصلة شاملة للحضوري والحصولي كليهما فكيف يصح قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة وقال بعض القضاة ان نقل التسامح لا دخل له
في الاعتراض فان الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من
الحضوري والحصولي كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا شاملا لهما فتدبر قوله قلت الخ هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة بمنع قول المعترض
وهي اعم وتوضيح الجواب انا لا نم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان الصورة الحاصلة من الشيء ما يؤخذ من ذلك الشيء المعلوم بعد حذف
المشخصات وما يؤخذ من الشيء يكون حكاية عن ذلك الشيء فالصورة الحاصلة من الشيء حكاية وذلك الشيء الذي اخذ الصورة عنه يكون محكيا عنه ولا بد من التغاير
بين الحكاية والمحكي عنه في المصداق من الضروريات اما بالذات كما في التصديقات (اي المصدقات) او بالاعتبار كما في التصورات فكانت الصورة الحاصلة
من الشيء مغايرة لذلك الشيء وهو المعلوم ولا بد في الحضوري من الاتحاد بين العلم والمعلوم ذاتا واعتبارا فثبت قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
وقد توهم بعض الاعاظم ره ان هذا الجواب ليس على طريق المناظرة لان السائل ناقل وان الناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلث النقض والمعارضة والمنع وفيه ان قول
المعترض وهي اعم آه ليس بداخل تحت النقل بل من كلام اورده ليتم اعتراضه كما سبق فالمنع على هذا القول ليس على خلاف طريق المناظرة ودواهم لعلهم
انه توهم ان قوله وهي اعم الخ داخل تحت النقل فالجواب عن الاعتراض ما افاده حسن المحققين من ان المراد من الصورة الحاصلة التي يقولون انها اعم من
الحضوري والحصولي الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم الشامل لهما اي الشيء الحاضر فالصورة يراد بها الشيء كما صرح به المحققون من ان الصورة قد تطلق على الشيء
من حيث الحضور العلمي الاعم اي من حيث ان له حضورا عند العالم كما يطلق الصورة على الشيء من حيث الوجود الذهني المختص بالعلم الحصولي والحاصل
قد يطلق مرادا فالحاضر ولذا قال المحشي في حاشية شرح التهذيب الجلالي الحضور والحصول كالمترادفين وسلب الصورة الحاصلة من الحضوري انما هو
باخذها بالمعنى الاخص المقابل للحضوري المختص بالحصولي بمعنى الحكاية عن الشيء فعموم الصورة الحاصلة منهما كما وقع في كلامهم ايض صحيح بالنظر الى المعنى الاول
وسلب الصورة الحاصلة عن الحضوري كما وقع في كلام المص ايض صحيح بالنظر الى المعنى الثاني كما ان التصديق يثبت له التصور بالمعنى الاعم المقسم المرادف
للعلم ويسلب عنه التصور بالمعنى الاخص المقابل للتصديق ولا مضايقة فيه قوله والتغاير الاعتباري آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان التغاير
الاعتباري موجود في العلم الحضوري ومعلومه فلم لا يجوز ان يكون هذا التغاير كافيا في شمول الصورة الحاصلة التي هي الحكاية للحصولي والحضوري كليهما
وحاصل الدفع ان هذا التغاير الاعتباري الموجود في العلم الحضوري لا ينفع ههنا اذ التغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه يجب ان يكون قبل تحقق مصداقهما حتى يكون
الماخوذ حكاية والماخوذ منه محكيا عنه واما في العلم الحضوري فلا تغاير قبل تحقق المصداق بين العلم والمعلوم اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار واما الذي يفهم فيه فهو
ليس الا بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وهذا لا ينفع في الحكاية والمحكي عنه ومن هذا اتضح ما في الحاشية المنهية على قوله لا ينفع وذلك لان التغاير المعتبر

في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت ومفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى قوله فيهما لان التغاير المعتبر في هذه العبارة تسامح فان التغاير ليس معتبرا في العلم الحضوري فالمراد به التغاير الموجود
فيه او التغاير الذي اعتبره المعترض فيهما قوله فيهما عن صدقهما اي العلم والمعلوم قوله فيهما على الصدق اي على صدقهما فاللام عوض عن المضاف اليه
قوله فيهما مسكة هو بالضم زيركي ودانائي كذا في الصراح قوله فتدبر فان الحق احق بالاتباع ثم اعلم انه لما حصل الفراغ للمص عن تعيين مورد القسمة مع
الدليل عليه اراد ان ينبه على ان علم بعض الاشياء على نهج الحصول بان يبطل شق الازالة وهو ان العلم يكون بزوال الشيء فقال ثم اما العلم المتجدد وقد بعد هاهنا الخ المراد
من العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي او الحصولي الحادث المتعلق بالاشياء الغائبة عنا اي الاشياء التي ليست عين ذواتنا ولا صفاتنا الانضمامية وتكون غائبة
عن حواسنا وصالحة للحضور عند الحواس ثم اعلم انه لما كان للنفس في ذاتها غاية تجرد عن المادة فيكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها بالماهو
المقرر ولما كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف غاية التعلق فقد غاب عنها كل ما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية فلا سبيل
الى العلم بكل واحد مما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية الا بواسطة يكون بسببها وجود المعلوم عند المدرك العالم وهي الصورة فلا بد ان يكون ذلك
العلم حصوليا كائنا بحصول صورها فيها سواء كانت تلك الصورة حاصلة في النفوس كصور الكليات او تكون حاصلة في الحواس كصور الجزئيات

الوجودية وليس العلم عبارة عن زوال شيء عنا ونحوه اي بالدعوى وقد استدلوا عليها بوجوه الاول انا نحكم على امور ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية
الصادقة ولابد في الحكم الايجابي من وجود الموضوع وليس وجودها في الخارج بناء على فرضنا فلابد من ان يكون وجودها في الذهن واعترض عليه بانه لم يثبت
من هذا الدليل الا وجود الاشياء في الذهن ولا يلزم منه ان يكون هذا الوجود الذهني علما لانه يجوز ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العالم وهذا الموجود
الذهني كما ينسب الى الامام والثاني انه لو كان العلم عدميا لكان غير موجود في الخارج اذ العدمي لا وجود له في الخارج فكيف يترتب عليه الآثار الخارجية من الفرح
والالم وغيرهما مع ان العلم منشاء لترتب الآثار الخارجية فليتامل والثالث ما اورده الامام الرازي وتقريره ان الحالة الوجدانية التي هي مسماة بالعلم حالة
ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة عن غيرها لا تكون عدمية فالحالة الوجدانية المسماة بالعلم لا تكون عدمية فقد ثبت انها من الشكل الاول وصغراه ضرورية
لا ارتياب فيها وكبراه مثبتة بالبرهان وهو ان الامور العدمية لا تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها وفيه انه لا يخلو اما ان يكون المراد من الامتياز
الامتياز بالذات بلا واسطة شيء او يكون المراد مطلق الامتياز سواء كان بالذات او بالعرض اما على الاول فلا نم الصغرى لانه يحتمل ان يكون
الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها بالعرض والواسطة لا بالذات واما على الثاني فلا نم الكبرى لانها ليست بضرورية وما ذكر في
البرهان عليها غير تام لان الامور العدمية وان لم تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها بالذات الا انها صالحة لان تكون ممتازة عن غيرها بالعرض
وبواسطة ملكاتها كما ان عدم زيد ممتاز عن عدم عمرو بواسطة ما يضاف اليه العدم فتامل والرابع ان الحالة الوجدانية المسماة بالعلم لو كانت عدما
فلا محالة تكون عدما لما يقابلها فالامر الذي يقابل تلك الحالة اما الجهل البسيط او الجهل المركب اما على الاول فنقول ان الجهل البسيط عدم ولما كانت الحالة
المسماة بالعلم عدما للجهل البسيط كانت عدما للعدم فتكون وجودية وهذا خلاف المفروض لانا فرضناها عدمية واما على الثاني فنقول انه ح يكون بين الجهل المركب
والعلم اي الحالة المذكورة تقابل الايجاب والسلب وقد تقرر في العلم الاعلى ان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يكون شيء خاليا عن احدهما فلا يثبت بينهما واسطة
مع ان بين الحالة المذكورة والجهل المركب واسطة كالجماد مثلا فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بين العلم والجهل المركب ح تقابل وفيه
انا نختار الشق الاول وهو ان الامر المقابل للعلم هو الجهل البسيط والعلم عدم له لكنا نقول ان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والمعنون
فهو غير مسلم لانه يجوز ان يكون الجهل البسيط عدما في العنوان والتعبير دون المعنون والحقيقة وان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والتعبير
فقط لا في المعنون والحقيقة فمسلم لكن يكون الجهل البسيط ح وجوديا في المعنون والحقيقة فلا يكون العلم عدما للعدم حتى يكون وجوديا ويلزم خلاف
المفروض بل يكون العلم عدما للوجودي فيبقى عدميا فتامل ثم لابد علينا ان ننبهك على فائدة وهي ان الجهل يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط
وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما ومعتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني الجهل المركب
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما ويسمى مركبا لان فيه جهلين احدهما جهل بما في الواقع والثاني جهل عن انه جاهل بما في
الواقع والخامس ما اورده المص فقال اذ حالة العلم الخ ان هذا الدليل قياس استثنائي مركب من الصغرى المنفصلة الحقيقية التي هي ذات اجزاء
ثلث ومن الكبرى التي فيها يستثنى رفع الجزئين من تلك الاجزاء الثلث فينتج وضع ذلك الجزء الثالث وهو ملخصا بان يقال اذا علمنا الشيء فلا يخلو اما ان
يحصل فينا امر حال العلم او يزول عنا امر في حالة او لا يحصل امر ولا يزول امر في ذلك الحال لكن الثاني والثالث منها باطل بالدليل الذي ذكره فتعين
الامر الاول وفيه المقصود فاندفع ما توهم من انه انما ثبت من دليل المص نفي الزوال لا حصول الصورة الذي هو المقصود فلا يتم التقريب فافهم وتوضيح
عبارته انه في وقت العلم ان لم يحصل لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ضروري البطلان وقد نبه عليه بوجهين الاول انه اذا
استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة صفة حال العلم ولا انتقاصها فكون العالم منكشفا حالة العلم دون حال الجهل ترجيح بلا مرجح وهو باطل
والثاني انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده حال الجهل فلا نجدان حال العلم وما قبله متساويان وان زال عنا امر سواء
لم يحصل فينا امر او حصل لكن يكون العلم عبارة عن الزوال فالزائل اي فالامر الذي زال عند العلم بهذا الشيء اي زيد مثلا غير الزائل
اي غير الامر الذي زال عند العلم بذلك الشيء اي بعمرو مثلا فيكون الامور الزائلات بعدد الاشياء المعلومات في التناهي وعدمه قوله
في المطارحات يريد المحشي ان البرهان الذي اورده المص ماخوذ من كلام صاحب المطارحات وهو الشيخ شهاب الدين المقتول قوله ان
زال عنا شيء الخ حاصله انه لو كان العلم الحصولي للنفس بالزوال دون الحصول فان زال عنا شيء عند العلم بالشيء كزيد مثلا فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الشيء الزائل عند العلم بزيد ادراكا وعلما غير حصولي لامر آخر كعمرو مثلا متحققا قبل تحقق ادراك زيد بانه كان قبل علمنا بزيد علم عمرو

حاصل فاذا علمنا زيدا زال ذلك العلم اى علم عمرو او يكون ذلك الشئ الزائل عند العلم بزيد صفة اى شيئا غير الادراك المذكور سواء كانت تلك الصفة معلوما
حضوريا كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او غيره من حالات النفس كالسرور والحزن والغضب واللطف والبخل والجود والخلص انه لو كان قبل الادراك
بزيد مثلا فينا الشئ غير الادراك المذكور فقد زال ذلك الشئ حين علم زيد وادراكه ثم اعلم انه اندفع من هذا التحقيق ما توهم بعض الاعاظم وتوضيحه ان احتمال
كون الامر الزائل حضوريا لايخ اما ان يكون داخلا في الشق الاول بان يراد من ادراك امر آخر الادراك الاعم من الحصولي والحضوري او لا وعلى
داخلا في الشق الثاني اى قوله صفة غير الادراك بان يختص الشق الاول بالادراك الغير الحضوري فعلى الاول لم يحصل المطلوب لانه لما جعل الادراك
اعم من الحصولي والحضوري فلا يثبت من الدليل الا كون الادراك الاعم وجوديا فيحتمل ان يكون هذا الادراك الاعم في ضمن العلم الحضوري فيثبت
وجودية العلم الحضوري والمدعى وجودية العلم الحصولي فلا يحصل المدعى فلا يتم التقريب وعلى الثاني فالحصر بين ادراك امر آخر وصفة غير الادراك
كما وقع في كلام صاحب المطارحات غير تام لان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات والاعتبار فاذا كان المعلوم من صفات النفس
الانضمامية كالغم والسرور فلا بد من ان يكون العلم ايضا كذلك واذا كان المعلوم ذاتا فلا يكون العلم ح صفة فالعلم الحضوري الذي يكون
صفة يكون داخلا في الشق الثاني ويحتمل ان يكون الشئ الزائل علما حضوريا لا يكون من صفات النفس بل يكون جوهرا وليس هذا
داخلا في الشق الثاني ولا في الشق الاول لانه اختص بالادراك الغير الحضوري ولم يترك اعم فاذا خرج الاحتمال عن الشقين بطل الحصر
بينهما ووجه الاندفاع ان احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا داخل في الشق الثاني اى شق الصفة لان المراد من الصفة امر غير الادراك المقابل
له وهو الادراك الغير الحضوري وهذا الغير يتناول العلم الحضوري وصفة غير العلم فالحصر ليس بباطل بل حاصر دائر بين النفي والاثبات على ان
احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا بالنفس ليس باحتمال في نفس الامر فان هذا العلم متحد مع المعلوم فاذا زال هذا زالت النفس والكلام في علم
النفس الموجودة فان قلت انه يجوز ان يكون الزائل امرا خارجا عن النفس قلت ان الكلام انما هو في تحقق العلم في النفس وزوال الزائل عنها
اما الامر الخارج عن النفس فلا كلام فيه فتدبر قوله وعلى الاول اى على الشق الاول وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا غير
حضوري لامر آخر كعمرو ويكون ذلك الادراك اى الادراك الزائل الذي كان فينا قبل ادراكنا بزيد وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا لا امرا
عدميا وسلبيا قوله اذ الامر العدمي الخ هذه المقدمة من المقررات عندهم ففرقة ادعوا فيها البداهة ومنهم المحقق الدواني وبعضهم اقاموا عليها
دليلا وهو ان العدم البسيط يعني السلب المحض لما كان معنى رابطيا حرفيا غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف اليه من
ان يلتفت اليه بالذات ويلاحظ قصدا والمعنى الحرفي لا يكون ملتفتا اليه مقصودا بالذات ونقض هذا البرهان بانه لو صح هذا يلزم ان لا يكون الوجود الرابطي ايضا
مضافا اليه للسلب لانه ايضا معنى حرفي غير مستقل وقد يجاب عنه بان المستدل لعله يلتزم ان السلب لا يضاف الى الوجود الرابطي ايضا لان النسبة السلبية
بسيطة كما ان الايجابية ايضا كذلك وقد يعترض على المقدمة المذكورة بان الحق المقرر هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية دون وجودها واتصافها
بالوجود فما دام لم يتعلق الجعل بالماهية فقبل التعلق يكون الماهية غير موجودة اى معدومة فتعلق العدم بنفس الماهية ولا ملاحظ للثبوت والوجود فالحصر الذي
يفهم من هذه المقدمة وهو ان السلب لا يضاف الا الى الوجود ممنوع والجواب ان هذا الحصر ليس حقيقيا بل هو اضافي بالقياس الى السلب
والغرض الاصلي ان السلب لا يكون مضافا الى السلب وان المراد بالوجود في الحصر الامر الثبوتي اعم من ان يكون نفس الوجود او نفس
الماهية فلا مشاحة في تعلق السلب بنفس الماهية ولا نسلمه وفيه انه اذا كان تعلق السلب بالماهيات الاخر الثبوتية مع عزل اللحاظ عن
الثبوت صحيحا فيكون تعلق السلب بماهية السلب مع قطع النظر عن ملاحظة الثبوت ايضا صحيحا اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وماهية
السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها فايجاد الفرق بينهما بان احدهما يتعلق به السلب دون الآخر ابداع بدعة فتدبر وبعد اللتيا والتي
نرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله اذ الامر العدمي الخ دليل على كون ذلك الادراك الزائل امرا وجوديا وتوضيحه ان ذلك الادراك الزائل
اعني ادراك عمرو لو لم يكن امرا وجوديا بل كان امرا عدميا فيكون ما ليس بشئ واذ ركنا زيدا فازوال الذي عرض لادراك عمرو
حين هذا الادراك ليس الا امرا عدميا اى من قبيل العدم فيلزم ان يكون الامر العدمي اعني زوال ادراك عمرو واستغاؤه زوالا
لما ليس بشئ وهو ادراك عمرو اى الادراك الزائل وبطلان اللازم لا يخفى على احد اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ
لان ما ليس بشئ هو سلب بسيط والسلب البسيط لا يصلح لان يتعلق السلب به واذا بطل اللازم فيلزم بطلان الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني

لعله الوجودي

ادراک عمرو امرا عدمیا بل امرا وجودیا فثبت وجودیة الادراک الزائل وہکذا الی ان اذا ادرکنا بعد ادراک زید بکرا فلا یلزم کون ادراک زید وجودیا ثم اذا ادرکنا بعد ادراک بکر خالدا فلا یلزم کون ادراک بکر وجودیا ثم ہکذا فیلزم ان لا یکون جمیع الادراکات الحصولیة وجودیة لان کون بعض الادراکات وجودیا وبعضہا عدمیا ترجیح بلا مرجح وہو باطل فبطل مذہب الازالة وعدمیة العلم کلیة اعم من ان یکون العلم عبارة عن زوال الزائل او عن نفس الزائل من حیث انہ زائل اما اذا کان العلم عبارة عن نفس الزائل فلبطلان ہذا المذہب لانہ ثبت آنفا ان ذلک الزائل لا بد ان یکون وجودیا والا لم یصح ان یتعلق بالزوال بہ بناء علی المشہور واما اذا کان العلم عبارة عن الزوال اللاحق للزائل فنقول لو لم یکن المقدمة المشہورة اعنی ان الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء مادة کما فی حاشیة الحاشیة فیکون کل علم ای کل زوال صالحا لان یحصل العلم بزوالہ وذلک العلم ہو الزوال لان خصوصیة علم دون علم فی کونہ زائلا لغوا لاستلزام تلک الخصوصیة الترجیح بلا مرجح فلا یجوز ان یزول علم ویحصل بزوالہ علم ولا یزول علم آخر بل یکون کل علم زائلا والعلم عبارة عن الزوال فیکون کل زوال زائلا ای یتعلق بہ الزوال فلا بد ان یکون الزوال الزائل امرا وجودیا والا لا یصح تعلق الامر العدمی اعنی الزوال بہ اذ الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء فثبت وجودیة العلم ولو کانت المقدمة المشہورة اعنی ان الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء مادة کما فی حاشیة الحاشیة وہو ان الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود فیکون کل علم ای کل زوال صالحا لان یحصل العلم بزوال زوالہ لانہ لما کان العلم عبارة عن الزوال فخصوصیة کون بعض العلوم زائلا دون بعض ترجیح بلا مرجح فیکون کل زوال زائلا فالعلم ای الزوال الذی حصل بزوال زوالہ علم لا بد ان یکون امرا وجودیا لان الزوال امر عدمی وقد تعلق بالامر العدمی وہو زوال ذلک العلم والامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود فلا بد ان یستلزم ہذا التعلق الوجود بان یکون العلم ای الزوال الذی تعلق بزوالہ زوال وجودیا فثبت المطلوب وہو وجودیة العلم فتامل فانہ یحتاج الی تصفیة تامة للذہن ومن ہذا التفصیل اندفع ما توہم بعض الاماثل من انہ لو کانت المقدمة المشہورة اعنی ان الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء مادة کما فی حاشیة الحاشیة من ان الامر العدمی لا یکون انتفاء مالیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود فلا یلزم ح کون جمیع الادراکات وجودیة لانا نقول اذا تعلق الزوال حین ادراک بکر بزوال زائل وجودی فالزائل الوجودی ہو الزائل السابق فقط وہو ادراک زید وزوال الزائل الوجودی ہو الزائل اللاحق اعنی ادراک عمرو والزائل بزوال تعلق حین ادراک بکر فلا یلزم ان یکون ہذا الزائل اللاحق وجودیا فلو قیل فی اثبات وجودیة ان ہذا الزائل اللاحق لو کان امرا عدمیا لیس بشیء فیلزم ان یکون الامر العدمی وہو زوال ہذا الزائل اللاحق ای الزوال الذی تعلق بہ حین ادراک بکر انتفاء لما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود والامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود فنقول ہذا الزائل اللاحق امر عدمی ولا یلزم ان یکون الامر العدمی وہو زوال ہذا الزائل اللاحق انتفاء لما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود لانہ یستلزم الوجود وہو الزائل الوجودی السابق وہو ادراک زید ووجہ الاندفاع انہ تقرر آنفا ان خصوصیة علم دون علم فی کونہ زائلا لغو کما یشہد بہ الوجدان فعلی ہذا یجوز ان یتعلق الزوال بزوال ہذا الزائل اللاحق فلا بد من ان یکون ہذا الزائل اللاحق وجودیا والا یلزم ان یکون الامر العدمی اعنی زوال زوال الزائل اللاحق انتفاء لما لیس بشیء اعنی زوال الزائل اللاحق علی وجہ لا یستلزم الوجود وہو محال وعلی ہذا فقس البیان فی جمیع الادراکات فیلزم وجودیة جمیع الادراکات وہو المقصود ولا تلتفت الی ما یتوہم من ان بیان صاحب المطارحات لا یثبت وجودیة سائر الادراکات انما یثبت وجودیة الادراک المنفی السابق لا الادراک الذی ہو الموجود الآن فتشکر ثم استمع انہ یرد ہہنا امور الاول ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غیر حضوری فیکون حصولیا فیکون وجودیا لان الحصولیة تلازم الوجودیة فیم الاستدلال علی وجودیة ذلک الادراک الزائل لغو فلا یرده بقولہ لا ذاتہ وجوابہ ان غیر الحضوری اعم من الحصولی الذی ہو امر وجودی ومن الزوال الذی ہو امر عدمی فیحتاج فی اثبات وجودیة ذلک الادراک الزائل الغیر الحضوری الی دلیل اوردہ المحشی بقولہ لا ذاتہ والثانی ان الثابت بالدلیل الذی ذکرہ المحشی لیس الا وجودیة ذلک الادراک الزائل لا حصولیة ذلک الادراک لا یلزم عن کونہ وجودیا حصولیة لانہ یجوز ان یکون ذلک الادراک الزائل الوجودی حضوریا والمدعی وجودیة الادراک الحصولی فلم یتم التقریب وجوابہ ان الشق الاول لما کان عبارة عن کون الادراک الزائل غیر حضوری فاحتمال کونہ حضوریا ساقط من البین والثالث ان الزوال لیس عبارة الا عن العدم فعلی التقدیر ان یکون العلم عبارة عن الزوال یکون اثبات ان الادراک الزائل من حیث انہ زائل وجودی مکابرة غیر مسموعة وجوابہ

۱۲۹۱

ليس الغرض ههنا اثبات وجودية ما هو زوال حقيقة حتى يكون مكابرة بل المقصود ان ما زعمه المقابل ان والا ليس بزوال في نفس الامر بل هو امر وجودي
في حد نفسه ليس بامر عدمي ولا مشاحة فيه والرابع انه لو اريد ما ليس بشيء ما هو لا شيء محض اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الادراك لزائل السابق
عدميا ويكون له نحو من الثبوت كالسلب العدمي على فرض الزوال ثبوته حين علمنا بزيد وبقي العدم المحض فلم يلزم كون العدمي انتفاء ما ليس بشيء اي
السلب البسيط فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا وهو المطلوب لو اريد ما ليس بشيء الا شيء مطلقا اي سواء كان بسيطا محضا او
سلبا عدوليا اي ثابتا فلا نسلم ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مطلقا لان الامر العدمي يكون انتفاء لما هو ليس بشيء بمعنى السلب فثبات العدولي
تدبر والخامس ما اورده بعض المشاهير وتقريره بان لفظ الوجودي يطلق على ثلث معان الاول الموجود في الخارج والثاني الموجود في نفس الامر والثالث
ما لا يكون السلب جزء المفهومه وهو اعم من المعنى الاول واخص من المعنى الثاني كما لا يخفى فان اريد بالوجودي المعنى الاول اي الموجود في الخارج
فيكون معنى قوله اذ الامر العدمي الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء اي لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان الثبوت مطلقا سواء كان
في الخارج او في الذهن من المعاني المصدرية ليس موجودا في الخارج مع انه يعرض له العدم والانتفاء وان اريد المعنى الثالث اي ما لا يكون السلب
جزء من مفهومه فيكون معنى الدليل الاخص قوله اذ الامر الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء اي لما لا يكون السلب جزء من مفهومه وهذا ايضا باطل فان العمى
شيئا ما يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء المفهومه كالاعمى وان اريد المعنى الثاني فيسلم الا انه لا يفيد اذ ح يثبت كون الادراك الزائل موجودا بالمعنى الموجود في
نفس الامر والموجود في نفس الامر اعم من ان يكون السلب جزءا من مفهومه ولا من ان يكون موجودا في الخارج اولا فلا يبطل مذهب الازالة فتدبر قوله
وعلى الثاني اي على الشق الثاني وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة اي امرا آخر غير الادراك المذكور وهو الادراك الغير الحضوري قوله
فللنفس ادراك امور هذا يتصور على اربع صور احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل في آن واحد وثانيتها ان للنفس ادراكا واحدا
متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وثالثتها ان ادراكاتها اما على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك شيئا
بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على ادراك آخر ورابعتها ان ادراكاتها اما في كل آن على سبيل البدلية وهذا الاخير هو المراد ههنا وتوضيحه ان النفس تقدر على ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في كل آن كل واحد واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل على نهج البدلية فيجب ان يكون
اي فيلزم ان يوجد في كل آن على سبيل الاجتماع فيها اي في النفس صفات اي امور غير متناهية غير الادراكات الغير الحضورية بحيث يبطل بزوال واحد من تلك
الصفات اي الامور المجتمعة حال توجه النفس والتفاتها الى ادراك شيء من الاشياء الغير المتناهية واللازم اعني وجود الصفات الغير المتناهية المجتمعة
في النفس باطل بالبراهين فكذا الملزوم اعني الشق الثاني واما وجه الملازمة فهو انه لما كان للنفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية
في كل آن مثلا في هذا الآن تقدر على ادراك زيد وان بدل بهذا عمرو فتقدر على ادراكه ايضا وان بدل عمرو ببكر فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا الى الامور
غير متناهية فيكون الادراكات غير متناهية والادراك عبارة عن زوال صفة فيكون بازاء كل ادراك صفة زائلة فلو ادركت زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وان لم تدرك زيدا في ذلك الآن بل تدرك عمروا في ذلك الآن فزال الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف
عمرو وهكذا اذا تدرك النفس اي شيء شاءت في كل آن فيزول الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف ذلك الشيء فيلزم اجتماع الصفات اي الامور الغير
المتناهية في كل آن في النفس وهو باطل بالبراهين ومن هذا التحقيق اندفع ما توهم من انه لما كان ادراك الامور الغير المتناهية للنفس في آن واحد
على وجه البدلية ممكن فكذلك تحقق الامور الغير المتناهية على وجه البدلية فيما قبل الادراك ممكن فلا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل ووجه
الاندفاع انه لا يكفي تحقق الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية لانه اذا وجدت النفس في آن امر يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد فقصدت النفس
في ذلك الآن الى ادراك عمرو اتفاقا لا يحصل لها ادراكه ولم يمكن لانه ليس فيها امر يكون زواله مناسبا لادراك عمرو وقد فرضنا ان النفس قادرة في كل آن
على ان تدرك كل واحد من الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية هف فيلزم وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل في النفس على نهج الاجتماع
والتفصيل في الجواب ان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية التي هي زوالات لصفات غير متناهية ممكن لنا في هذا الآن لان
كل ما هو ممكن ممكن دائما فيلزم ان يكون ممكنا في هذا الآن ايضا والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع
وهو باطل واذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية ممكنا لنا في هذا الآن كان من ممكنات هذه الادراكات معينة في هذا الآن
ولا ريب في انه لا يمكن زوال شيء في آن الا وان يكون ذلك الشيء متحققا بالفعل قبل ذلك الآن فلزم منه تحقق صفات غير متناهية فينا بالفعل قبل

ذلك الآن وهو باطل وقد يعترض عليه بانا لانم لزوم تحقق الصفات اى الامور الغير المتناهية بالفعل في كل آن لانه يجوز ان يوجد في كل آن صفة واحدة اى امر
واحد ويكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف جميع تلك الامور يعني اذا ادرك زيد في آن فيزول ذلك الامر واذا ادرك عمرو في ذلك الآن دون زيد فيزول
ذلك الامر واذا ادرك بكر في ذلك الآن دون عمرو فيزول ذلك الامر وهكذا ففي كل آن تحقق للنفس ادراك اي امر كان من الامور الغير المتناهية يزول ذلك
الامر لا غير فلا مشاحة ولا محذور وقد يجيب بان تساوي الشئ الواحد بجميع الاشياء انما هو خلاف العقل الصحيح على انا نقول لما كان نسبة زوال ذلك الامر الى
ادراك زيد ونسبة زواله الى ادراك عمرو متساويان فكون زوال ذلك الامر ادراكا لزيد دون عمرو في الآن الواحد المعين مثلا انما هو ترجيح من غير مرجح
فلا جرم يكون زواله ادراكا لجميع الامور الغير المتناهية وكون الزوال الواحد ادراكا لجميع الاشياء باطل على ما يشهد به الوجدان السليم فان قلت يجوز ان
يحصل في النفس قبل التعلق الى ادراك كل امر صفة مناسبة له فاذا قصد الى ادراك ذلك الامر زال تلك الصفة فلا يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
قلت هذا الحكم بحت خلاف العقل السليم فتدبر وما في شرح الهياكل من منع ان في قوة النفس مع استعدادها ادراك امور غير متناهية بحيث ان للنفس قوة
ما يحصل لها من العلوم وتلك امور متناهية لعله منع محض ومكابرة غير مسموعة فلا تلتفت اليه وقد يورد ههنا بانه لا يلزم من وجود الصفات
الغير المتناهية بالفعل في النفس كونها مترتبة فاذا لم يلزم كونها مترتبة فلا يبطل تلك الصفات لان براهين ابطال الامور الغير المتناهية موقوفة
على كونها مترتبة فليتامل قوله قال بعض المحققين اراد به مولانا جلال الملة والدين الدواني اورده في شرح الهياكل كذا في حاشية الحاشية وهو
في سلسلة اساتذة المحشي لانه تلميذ مولانا محمد فاضل وهو قرأ على المحقق يوسف كوسج القراباغي وهو تلميذ لمولانا مرزاجان الباغنوي الشيرازي
وهو قرأ على مولانا محمود الشيرازي وهو تلميذ للمحقق الدواني رحمهم الله تعالى قوله الاولى يعني ان الاولى ما قال صاحب المطارحات في ابطال
الشق الاول واثبات وجودية العلم على ذلك الشق وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا آخر ادراكا غير حضوري بان يقال الخ قوله فينتهي
آه توضيحه ان الادراك الزائل لابد ان يكون وجوديا بنفسه ولو لم يكن هو بذاته وجوديا بل كان امرا عدميا من قبيل الزوال فيكون زوال ادراك آخر حاصل
قبله وهكذا فنقول لابد من انتهاء الادراكات التي هي عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي لا يكون زوالا وعدما للشئ فثبت المطلوب وهو وجودية الادراك
لان الادراكات متساويات فاذا ثبت وجودية ادراك واحد ثبت وجودية جميع الادراكات والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل قوله والا ادى
ان لم ينته سلسلة الادراكات الماضية الى ادراك وجودي اصلا بل كان جميع الادراكات المتقدمة على هذا الزائل عدمية فيلزم ان يكون للنفس ادراكات
غير متناهية موجودة في ازمنة لا تتناهى ويكون كل من تلك الادراكات الغير المتناهية انتفاء لادراك آخر حاصل قبله مثلا ادراك زيد زوال لادراك عمرو
حاصل قبله وادراك عمرو زوال لادراك آخر حاصل قبله وهكذا فيكون قبل ادراك زيد في النفس ادراكات غير متناهية ولا ينتهي الى ادراك واحد عند تحقق ادراك زيد وهذا باطل بوجهين
الاول انه تقرر في مقره ان النفس حادثة مع حدوث الابدان فوجودها في ازمنة غير متناهية ماضية غير معقول فلا يكون لها ادراكات غير متناهية
في ازمنة غير متناهية ولو سلم قدمها فنقول زمان وجودها غير متناه قطعا فما دام ادراك النفس ح ايضا متناه لان ثبوت مرتبة العقل الهيولاني
من المقررات ولا ادراك للنفس في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فكيف يوجد في النفس ادراكات غير متناهية فتدبر والثاني ان
الوجدان شاهد على ان بعض الادراكات السابقة تبقى حال تحقق الادراك اللاحق لا ان يزول كلها وان اختلج في صدرك ان الانتهاء الى
الادراك الوجودي مسلم الا انه لا يلزم منه المقصود وهو كون العلم الحصولي وجوديا لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوالا ويكون ذلك
الادراك الزائل الوجودي حضوريا ولا يكون زوالا للشئ اذ لا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا للادراك ان يكون العلم الحضوري
ايضا كذلك فلزم وجودية الادراك الحضوري دون الحصولي فلم يحصل المدعى وهو وجودية الادراك الحصولي فلا يتم التقريب لان التقريب
هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ازحه على طبق ما تقدم بان احتمال كون الادراك الزائل حضوريا داخل في الشق الثاني لا في
الشق الاول الذي اخذه المحقق الدواني وهو الذي بخلاف الشق يثبت فيه الانتهاء الى الادراك الوجودي وهو كون الادراك الزائل غير
حضوري فتدبر قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة
بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق تحتمل ان يوجه
منعها بان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللاشئ ونحوهما كان
انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان

الطريقة التي اخترعها الا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها الخ الا ان تثبت
توافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهت قوله فيها قد نقل عنه اي قد نقل عن بعض المحققين في حاشيته ما قال محشي المطارحات قوله فيها ان
المقدمة الاخيرة يعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتقادا لما ليس بشيء فان قلت هذه ليست مقدمة اخيرة في الدليل بل هي عين الدليل
مصدرة باذ التعليلية قلت حاصل الدليل بانه لو كان الادراك الزائل عدميا ولم يكن وجوديا لزم ان يكون الامر العدمي انتقادا لما ليس بشيء
لكن الامر العدمي لا يكون انتقادا لما ليس بشيء فالادراك الزائل ليس بعدمي بل هو وجودي فالمقدمة المذكورة مقدمة استثنائية من القياس
المتشكل بالشكل الاستثنائي فصارت مقدمة اخيرة والمقدمة الاولى وهي تلك الشرطية في عبارة المطارحات مطوية قوله فيها ممنوعة المنع في
الاصل بازداشتن از كاري والمراد ههنا منعها عن الثبوت بان طلب الدليل على ثبوتها قوله فيها بل ظاهر بل ههنا للترقي اي ظاهر وبديهي البطلان
لان العمى امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والعدم يتعلق به فيقال عدم العمى وبالجملة السلب كثيرا ما يكون
انتقادا لما ليس بشيء اي المعدوم كعدم العدم واللاامتناع ونحو ذلك قوله فيها على ان الخ يحتمل ان يكون على ما ضيا سعلوما من علا يعلو
ومجموع قوله ان الخ فاعل له لكن ياباه كتابته على بالياء كما هو المتعارف واختار ابن هشام ان على حرف بمعنى مع مثل قوله تعالى وآتى المال
على حبه ومختار ابن الحاجب انه خبر مبتدء محذوف اي والتحقيق على كذا فاحفظ قوله فيها في هذا الطريق دقايق اي في طريقة اختارها بعض
المحققين دقايق لا يخفى وقتها وليست تلك الدقائق في طريقة اختارها صاحب المطارحات منها ان المقصود ان الادراك وجودي محض حتى يكون
العلم صورة حاصلة وهذا المقصود لا يحصل بما قال صاحب المطارحات لان تعلق الامر العدمي بالامر العدمي لا يمتنع الا في السلب البحت لا في ما
الثابت فالدليل الذي اورده صاحب المطارحات وهو ان الامر العدمي الخ يثبت ان الادراك الزائل السابق بشيء تعلق به العدم وهو اعم من
ان يكون وجوديا محضا او عدميا ثابتا فلا يحصل به ما هو المدعى فلا يتم التقريب بخلاف طريقة اختارها بعض المحققين فانه يحصل منها ما هو المدعى اعني كون
الادراك وجوديا محضا اذ يثبت منها ان الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي المحض الذي لا يكون السلب جزء مفهومه سواء كان سلبا ثابتا
او عدوليا ويمكن ان يقال بان مقصود صاحب المطارحات ليس كون الادراك وجوديا محضا حتى يقال ان هذا المقصود لا يحصل من كلامه بل مقصوده
انتقاد السلب البسيط وهو يثبت من دليله وحاصل كلامه ان الادراك لا يكون سلبا محضا لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون المسلوب فيه ادراكا
او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك الادراك الزائل وجوديا اي مراثا ثابتا سواء لم يكن السلب جزء من مفهومه او كان ولكن
يكون له نحو من الثبوت كما في السلب العدولي الثابت اذ الانتقاد المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتقاد وعلى الثاني فللنفس الخ ومنها ان
طريقة بعض المحققين اقوى من طريقة صاحب المطارحات لانه على طريقة اختارها بعض المحققين لو لم يوجد المدعى بل يوجد نقيضه وهو كون الادراك
امرا عدميا يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل واما على طريقة صاحب المطارحات يلزم على تقدير اخذ نقيض المدعى امر
استحالته ليست بينة وهو استحالة تعلق العدم بالعدم ومنها السلامة عن ورود الايراد الخامس المذكور سابقا الوارد على صاحب المطارحات فتذكره
قوله فيها وانت تعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات باثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الامر
العدمي لا يكون انتقادا لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون
مستلزما للوجود متعلق بقوله انتقاد وثانيا ان توضيح هذا الاثبات انه ليس معنى المقدمة المذكورة في الدليل ما هو المتبادر منها من ان الامر العدمي
لا يكون انتقادا لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليها منع بعض المحققين بان العدم يكون مضافا الى العمى مع ان العمى ليس بشيء بل يحتمل ان يكون معنى المقدمة
المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتقادا لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا الانتقاد للوجود اي لوجود شيء لانه لو تعلق الانتقاد بعدم شيء
بحيث لا يستلزم هذا الانتقاد وجوده يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال واما اذا كان الامر العدمي انتقادا لما ليس بشيء بحيث يستلزم هذا
الانتقاد للوجود اي لوجود شيء فلا مضايقة فيه وهذا المعنى بين وظاهر لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا سندا من المنع
للمقدمة الممنوعة ونحوهما كعدم العمى وان كان انتقادا لما ليس بشيء لكن هذا الانتقاد مستلزم لشيء وهو الوجود في الاول والبصر في الاخير
فهو جائز واما ههنا فعلى تقدير كون الزائل ادراكا غير وجودي يلزم انتقاد ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود اي لوجود شيء لان
هذا الزوال اللاحق والانتقاد لو كان مستلزما لوجود شيء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء هو الادراك الحصولي او صفة اخرى غير الادراك الحصولي

ط وتفصيل من هذا الدفع الايراد الرابع السابق بما لا مزيد عليه

على الاول يلزم المطلوب لانه ثبت كون الادراك الحصولي وجوديا وهو المدعي وعلى الثاني يكون المآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الشق الاول بعينه وثانيا انا نقول يجوز ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشئ ولا يستلزم هذا الانتفاء وجود شئ فان قلت انه لو لم يستلزم هذا الانتفاء وجود شئ فلو لم يكن ذلك الشئ ونقيضه ايضا معدوم لعروض الانتفاء له فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فلا بد ان يوجد ذلك الشئ قلت ارتفاع النقيضين الذي هو محال في التصورات انما هو بمعنى عدم صدقهما على موجود لا بمعنى عدم وجودهما وتحققهما الا ترى ان العدم وعدمه كلاهما ليسا بموجودين ولو سلم ان ارتفاع النقيضين محال في التصورات بمعنى عدم وجودهما فنقول ان الادراك لما كان انتفاء يجوز ان يكون انتفاء ثابتا لا انتفاء محضا والادراك الذي هو انتفاء له ايضا انتفاء ثابت فلا يكون هذا الادراك نقيضا للاول حتى يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول ولو سلم انه يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول وهذا الادراك نقيض للادراك الاول فنقول يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول في الذهن ولا يلزم كون الادراك الاول وجوديا وهو المطلوب فتدبر ثم اعلم ان في مقام استحالة ارتفاع النقيضين اعتراضا مشهورا وهو ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال لان ذلك الارتفاع لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بالضرورة فالمقدم ايضا كذلك بناء على ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما بيان الملازمة وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين اذ هذا الارتفاع رفع للنقيضين ورفع كل شئ نقيضه ومن البين ان استحالة احد النقيضين يوجب وجوب النقيض الآخر فلو كان احد النقيضين اعني ارتفاع النقيضين محالا يلزم وجوب النقيض الآخر وهو النقيضان فيلزم ان يكون النقيضان واجبي الوجود ووجوب وجود النقيضين يوجب اجتماعهما فقد ثبت الملازمة واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس معنى ارتفاع النقيضين رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين بانه لو كان ارتفاع النقيضين محالا لزم تحقق النقيضين معا فيلزم اجتماع النقيضين فان هذا المعنى ليس بمحال لانه لو وجد رفع احد النقيضين فقط يصدق عليه ايضا انه رفع تحقق النقيضين معا بل معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي ينتفي بانتفاء جميع الافراد وتحقيق المقام ان موضوع القضية الطبعية عبارة عن الطبيعة الملحوظة في الذهن مع العموم والاطلاق فهذه الطبيعة تتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فاحد النقيضين بمنزلة موضوع القضية الطبعية وله فردان وهما النقيضان لانه يصدق على كل واحد من النقيضين بانفراده انه احد النقيضين فاذا تحقق احد فرديه تحقق احد النقيضين ولا ينتفي احد النقيضين الا بانتفاء جميع افراده فرفع احد النقيضين انما يتصور اذا ارتفع النقيضان اللذان هما فردان لاحد النقيضين وهذا الرفع محال ومعنى ارتفاع النقيضين ليس الا هذا الرفع فيكون محالا فح ما لزم من استحالة ارتفاع احد النقيضين وجوب احد النقيضين وظاهر ان وجوب احد النقيضين لا يستلزم اجتماع النقيضين فاندفع الاشكال وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض ولا يتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا يخفى انه في تقرير الاول يحتاج الى تقرير لفظ الاحد بدون قرينة قائمة عليه بل هذا الا تكلفا وفي التقرير الثاني ايضا تكلف وقد يجاب عنه بان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب سلب معية رفعهما وهذا السلب ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين تحقق ايضا سلب معية رفعهما فتامل قوله فيهما مع انه الخ هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة الممنوعة وحاصله انه قد اشتهر بين القوم ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت دون السلب فاذا اضيف السلب بحسب النظر الى السلب كان ذلك السلب سلبا للثبوت لا سلبا بالحقيقة كيف لا والايجاب والسلب اي النفي والاثبات متناقضان بالاجماع فلو فرض سلب السلب حقيقة كان للسلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب مع ان التناقض لا يكون الا بين اثنين لا زيد ولا انقص واما من اضافات السلب الى السلب حقيقة فلانه لم يجعل التناقض من النسب المتكررة وما جعل الايجاب نقيضا للسلب وعرف النقيض بالرفع اوجوزنا ان يكون لمعنى واحد نقيضان احدهما المرفوع والثاني الرفع وبالجملة عدم تعلق السلب الا بالثبوت مشتهر فبناء على ما اشتهر قال صاحب المطارحات الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ فدليل صاحب المطارحات ليس الا مبنيا على المقدمة المشهورة وليس ذلك الدليل برهانا تاما ليرد عليه المنع المذكور فان قلت انه لا فائدة في ذكر هذا القول اذ المشهور لا يفي بالمقصود قلت انا نقول يجوز ان يكون للادراك السابق الزائل الذي تعلق به الادراك سلبا ثابتا بناء على كون الادراك صفة للنفس الموجودة وبالادراك اللاحق زال ثبوته وهكذا كل ادراك نزول الثبوت السلب فالامر العدمي لا يتعلق ح بالسلب بل بالثبوت وهو ليس بمحال

فلا يلزم وجودية الادراك بجودية مقدمة وهو المط قلت ان هذا القول وان لم يكن له دخل في اثبات المقصود وهو كون الادراك وجوديا مستقلا الا انه
يثبت به المقدمة الممنوعة فالفائدة في ذكره حاصلة فنفيها غير صحيح قوله فهاهنا ظاهر في التصريح بفساد ما ادعى بعض المحققين من المنع اي الظهور البطلان
اي بديهي ان ذلك اي ما هو المشهور ليس بظاهر البطلان كما زعمه بعض المحققين ثم اعلم انه لما كان لا اثبات المقدمة الممنوعة سبيل كما بينه المحشي تحرير
فقال المحقق الدواني في صدر دليله الاولى ان يبحث عن سداد كلام صاحب المطارحات ايضا ومقصوده ان هذا الكلام بدون التاويل خطاء وما بلا دليل
لم يقبل فالصواب انه يدل على خطائه قطعا قوله فيها ثم لا يخفى ان الاولى التنبيه على ان كلام صاحب المطارحات ودليله اولى من دليل بعض المحققين وتوضيحه
ان الطريقة التي اخترع بعض المحققين تلك الطريقة لا تفي بالمقصود ولا يحصل منها المدعى لان تلك الطريقة انما تدل على الايجاب الجزئي اي على ان بعض
الادراكات وجودي لانه انما ثبت منها وجودية الادراك الآخر الذي ينتهي اليه سلسلة الادراكات الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه والمقصود انما هو
الايجاب الكلي اي ان كل الادراكات وجميعها وجودي حتى يلزم ان علم جميع الاشياء الغائبة عنا حصولي ووجودي وهذا المقصود لا يحصل بما قال
بعض المحققين بل انما يحصل بالطريقة التي اختارها صاحب المطارحات فكان هذه الطريقة اولى قال بعض الاعلام رحمه الله توضيحه ان ما اورده المحشي
بقوله ثم لا يخفى الخ على بعض المحققين فمشترك الورود بين صاحب المطارحات وبعض المحققين لان دليل صاحب المطارحات لا يدل الا على كون الادراك
السابق الزائل وجوديا ولا يدل على كون هذا الادراك الذي هو الاول المفروض الآن وجوديا فلا يثبت بطريقة صاحب المطارحات ايضا كون
جميع الادراكات وجودية وهو المط بل انما يثبت منها وجودية البعض اي الايجاب الجزئي فلا فرق بين طريقة بعض المحققين وطريقة صاحب المطارحات
فما اجاب به المحشي عن هذا الايراد فهو ايضا مشترك بين صاحب المطارحات وبعض المحققين فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع
عن دليل صاحب المطارحات ايضا وفيه ان طريقة صاحب المطارحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر منا سابقا
فتذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول ليس غرض المحشي من قوله ثم لا يخفى الخ ان طريق المحقق
لا يثبت وجودية جميع الادراكات وما في المطارحات يثبت وجودية جميعها حتى يرد ان ما في المطارحات ايضا لا يثبت وجودية جميعها بل غرض المحشي من
هذا القول ان في تحرير المحقق خللا فلا يكون تحريره اولى مما في المطارحات فتدبر وتشكر قوله فيها اللهم الا ان يثبت الخ هذا اثبات ان الطريقة التي اخترعها
بعض المحققين تفي بالمقصود اي الايجاب الكلي وتوضيح هذا الاثبات ان الثابت بالدليل صراحة ليس الا وجودية البعض لكن يلزم وجودية الجميع باستعانة
المقدمة المسلمة بين القوم وهو ان حقيقة جميع الادراكات واحدة فتكون افرادها متوافقة في الوجودية والعدمية فاذا ثبت ان بعض الادراكات
وهو الادراك الذي ينتهي اليه سلسلة الادراك الآخر وجودي ثبت وجودية الكل ايضا لاتحاد الحقيقة للادراكات وتوافقها في الوجودية والعدمية
فالفرق ليس بصحيح افاد بعض الاعلام في وجه الضعف الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم ما توضيحه ان كون الادراكات متوافقة في الحقيقة والوجودية
والعدمية امر تجويزي لم يثبت بالدليل فكان في حيز الخفاء فكيف يعتبر هاهنا اذ للمانع ان يقول انه يجوز ان يكون الادراك جنسا او عرضا عاما
للامور مختلفة بالحقيقة ويكون بعضها وجودية وبعضها عدمية قال بعض الاعاظم المشاهير اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك
امر مسلم عند المحققين فالمانع من جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية انتهى فتدبر قوله فيه نظر اي فيما قال بعض المحققين نظر قوله لانه على هذا الشق
الخ هذا دليل ورود النظر على ما قال بعض المحققين وحاصله انه على هذا الشق اي على شق ان يكون الامر الزائل عند العلم بشيء ادراكا غير حضوري
ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى ادراك وجودي لا يلزم ان يكون في النفس ادراكات غير متناهية مجتمعة كما قال بعض المحققين بل انما يلزم تعاقب
ادراكات غير متناهية واعدامها لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال وعدم انتهاء سلسلة الادراكات الى الادراك الوجودي
يلزم ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير الحاصل عند ادراك زيد مثلا المفروض
الآن منتفية لا موجودة ففي كل مرتبة اخذت لا يوجد ولا يتحقق الا الادراك الواحد وهو الادراك الاخير ولا يتحقق ادراكان معا بحسب الاجتماع
اصلا فضلا عن اجتماع الادراكات الغير المتناهية في النفس فما قال بعض المحققين من وجود الادراكات الغير المتناهية في النفس
بحسب الاجتماع غير مسلم قوله فالاولى الخ الفاء جزائية والشرط محذوف وتوضيحه انه اذا عرفت انه لا يلزم ادراكات
غير متناهية وانما يلزم اعدام الادراكات الغير المتناهية فالاولى ما قال بعض المحققين في هذا الشق اي على شق ان يكون الامر
الزائل عند العلم بشيء ادراكا ويكون الادراك عبارة عن الزوال ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي

المحض ان لا يقال باجتماع الادراكات الغير المتناهية بل يقال انه لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك يلزم ان يكون جميع الادراكات
السابقة المتقدمة على الادراك اللاحق الاخير اعني ادراك ما يدرك منتفية حين تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير لان هذا الادراك الاخير اللاحق زوال
لادراك يكون سابقا عليه وذلك السابق لكونه ادراكا ايضا زوال لسابقه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
العلم الاخير وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان العلوم السابقة تكون باقية قطعا عند تحقق العلم اللاحق والا فلا يثبت ما هو ثبت عندهم من ان العلوم
تتزايد يوما فيوما بمعنى ان العلوم السابقة المتقدمة لا تزول عن ذواتنا عند تحقق الادراك اللاحق بل يكون تلك الادراكات المتقدمة السابقة باقية
في نفوسنا عند تحقق الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات راسا وكيف فان لم يكن تلك العلوم باقية عند تحقق الادراك
اللاحق لزم ان يكون نفوسنا عالمة بعلم واحد في جميع الاوقات وهو باطل يكذبه الوجدان فان قلت ان ما هو ثبت عندهم وهو من البديهيات
من ان العلوم تتزايد يوما فيوما كاف لابطال الشق الاول وهو كون الزائل ادراكا فانا نقول لا نفقد الادراك السابق عند تحقق الادراك اللاحق
فكيف يكون الادراك السابق زائلا فلم لا يحتاج الى المقدمات الاخر ولا حاجة الى الاطالة قلت ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين والاطالة لم تكن
بخالية عن الافادة فتدبر واما ما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يجوز ان يحمل كلام بعض المحققين على المعنى الصحيح وذلك المعنى الصحيح اما هذا المعنى الذي
ذكره المحشي بقوله فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير فيكون معنى كلامه صحيحا والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء
لانه يكون على هذا التقدير كل ادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله فيكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد
بخلاف ذلك واما المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور المتصدر بقوله ويمكن ان يجاب عنه الخ فانتظره قال حسن المحققين بقي الكلام في اللزوم
اي في لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق لو كان الادراك زوالا لادراك ولا ينتهي سلسلة الادراكات الى الادراك
الوجودي المحض لانه لا يلزم حينئذ ان لا يوجد الادراكات السابقة اصلا عند تحقق الادراك اللاحق الاخير بل انما يلزم ان لا يجتمع مع الادراك اللاحق
الاخير ما كان زوالا له اي ما كان الادراك اللاحق الاخير زوالا له فيجوز ان يجتمع مع الادراك اللاحق الاخير الادراكات السابقة التي ليس الادراك اللاحق الاخير زوالا لها
انتفاء جميع الادراكات السابقة وما اورد عليه بعض الفضلاء بان توضيحه ان غرض المحشي المحقق انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المأخوذة مع الادراك اللاحق الاخير
في سلك سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير وهذا اللزوم ظاهر لان الادراك اللاحق الاخير في سلسلة واحدة لما كان عبارة عن الزوال يكون انتفاء
بالذات لادراك سبقه وانتفاء بالعرض لادراك سابق على ما سبقه وهكذا فلا جرم يكون الادراك اللاحق الاخير رافعا للادراكات السابقة بالذات او بالواسطة
فينتفي جميع تلك الادراكات عند تحقق الادراك الاخير اللاحق قطعا ففيه مساغ منع ان الادراك الاخير انتفاء للسابق على سابقه فتدبر قوله لا يقال الخ هذا منع على قوله
فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة وتوضيحه انا لا نسلم لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق الاخير
لان الادراكات على هذا التقدير اي على تقدير كونها زوالات للادراكات لا تكون عبارة الا عن اعدام الادراكات فان كل ادراك لاحق
عبارة عن انتفاء ادراك سبقه فاذا تحققت اعدام ادراكات غير متناهية تحققت الادراكات الغير المتناهية نفسها ايضا لان الادراكات ليست
عبارة الا عن تلك الاعدامات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق اللاحق الاخير بل يكون جميع الادراكات السابقة
متحققة عند تحققه فيتم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية قوله لانا نقول الخ جواب عن المنع باثبات المقدمة
الممنوعة بعد تمهيد مقدمة وهي ان الادراك على تقدير كونه عدما وانتفاء للادراك لا يكون عدما محضا وانتفاء بحتا وزوالا صرفا كما يكون الزوال الصرف
والانتفاء المحض في السالبة البسيطة التي يحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع فحسب نحو زيد ليس بقائم بل يكون الادراك على ذلك التقدير انتفاء
ثابتا وزوالا قائما كما يكون الانتفاء ثابتا في الموجبة المعدولة المحمول التي يحكم فيها بثبوت السلب المحمول للموضوع نحو زيد لا حجر وذلك
بوجهين الاول ان الادراك صفة منضمة قائمة بشيء موجود اعني المدرك وهي النفس الناطقة وكل صفة منضمة قائمة بشيء موجود ثابت
له فالادراك ثابت لذلك الشيء وهو المدرك اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القيام بالشيء هو الثبوت له والانتفاء المحض
لا يكون فيه ثبوت فكيف يكون الادراك سلبا محضا بل لا يكون على ذلك التقدير الا سلبا ثابتا وآكوجه الثاني ما اورده القاضي
الشنديلي رحمه الله وتوضيحه ان الادراك منشأ للامتياز اي يحصل به امتياز المعلوم عن الاغيار عند المدرك ولا شيء من الانتفاء
المحض بمنشأ للامتياز فلا شيء من العلم والادراك بالانتفاء المحض اما الصغرى فظاهرة لا حاجة الى بيانها واما الكبرى

من الانتفاء المحض السلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك كما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشأ الامتياز لغيره
محض لا يكون منشأ الامتياز لغيره اما المقدمة الاخيرة اعني قولنا كلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشأ الامتياز لغيره فظاهرة واما المقدمة الاولى اعني قولنا
ان الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فلان الاعدام والسلوب لو كانت ممتازة بانفسها لم يكن الحصر
في شيء كالانسان وسلب ذلك الشيء كاللاانسان حصراً عقلياً دائراً بين النفي والاثبات بحيث يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين ولا خلفها والتالي
باطل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لما كانت الاعدام والسلوب متمايزة بذواتها فيجوز ان يرتفع الانسان وان يرتفع هذا السلب الخاص ايضاً بجواز
ان يكون للانسان سلب آخر غير هذا السلب فيكون الانسان مسلوباً بالسلب الآخر المتمايز عن هذا السلب المخصوص بذاته المخصوصة وكيف لا وقد شنع تقريره
الاتم قول المستدل كلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشأ الامتياز لغيره او التمايز بالذات ليس ضرورياً للمنشائية للامتياز ومن ادعى ان التمايز بالذات ملحوظ
به في كون الشيء منشأ للامتياز ولا يكفي لكون الشيء منشأ للامتياز كون ذلك الشيء ممتازاً بالغير فعليه اثبات دعواه ومجرد دعوى الضرورة لا يسمع
وبالجملة يجوز ان يكون الانتفاءات والاعدامات متمازة بالاضافة الى ملكاتها وتكون تلك الانتفاءات منشأ الامتياز لغيره والجواب عنه ان
الملكات ههنا ايضاً سلوب بسيطة لانها العلوم وهي الانتفاءات المحضة على التقدير المذكور فلا يكون تلك الملكات متمازة بذواتها فكيف يكون باعثة
لامتياز السلوب المضافة الى تلك الملكات فان قلت ان تمايز السلوب المضافة الى الملكات لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات ولا يتوقف
تمايز السلوب على تمايز تلك الملكات فيجوز ان لا يكون الملكات متمازة ويكون السلوب المضافة اليها متمازة قلت ان امتياز السلوب لما يتوقف على تباين
ملكاتها اذ من الضرورة ان الاضافة لا يكون باعثة لكون المضاف متميزاً الا اذا استاز المضاف اليه فلم يكن المضاف اليه ممتازاً فكيف يكون المضاف
ممتازاً قوله واللازم الخ شروع في الجواب وتوضيحه ان اللازم على تقدير كون كل ادراك زوالاً ثابتاً للادراك السابق عليه انما هو الانتفاءات المحضة
لانها زوالات الصرفة لان الادراك السابق انتفاء ثابت فزوال الانتفاء الثابت لا يكون الا بزوال قيده وهو الثبوت دون زوال الانتفاء لان تعلق
العدم بالعدم المحض لا معنى له على انه من المقررات في موضعها ان النفي اذا ورد على مقيد يرجع الى القيد فيصير القيد مرتفعاً كقولنا ما جاءك اكبا
فبتحقق الانتفاء اللاحق زال وصف الثبوت عن الانتفاء السابق وبقي الانتفاء المحض وهكذا اذا تحقق بعد هذا اللاحق ادراك آخر وهكذا في كل
مرتبة فلم يلزم الا تحقق الانتفاءات المحضة الباقية بعد زوال الثبوت وهذه الانتفاءات المحضة ليست بادراكات ولا يلزم تحقق الانتفاءات
الثابتة التي هي الادراكات فلا يلزم اجتماع نفس الادراكات كما هو دعوى المحقق الدواني بل يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق فيثبت المقدمة الممنوعة وقد يقرر الجواب بان السلب البسيط والايجاب متناقضان فيمتنع ارتفاعهما كما يمتنع
اجتماعهما واما السلب الثابت فهو اخص من نقيض الايجاب وهو السلب البسيط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فيتحقق الاعم وهو
السلب البسيط فيلزم الانتفاءات المحضة فتامل وههنا انظار دقيقة الاول ما افاده احسن المحققين رحمه الله وهو ان السلب المحض البسيط
يلازم السلب العدولي الثابت اذا كان الموضوع موجوداً كما في قولنا زيد ليس بقائم اذا كان زيد موجوداً يصدق زيد لا قائم ايضاً والموضوع
ههنا النفس الناطقة وهو موجود فاذا لزم الانتفاءات المحضة للادراكات الغير المتناهية يلزم الانتفاءات الثابتة ايضاً وهي الادراكات
وقد يتم فقد يتم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ادراكات غير متناهية مجتمعة ولا يثبت المقدمة الممنوعة وهذا النظر ماخوذ مما افاده جد جدي كمال
الملة والدين رحمه الله حيث قال انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجوداً يكون عدماً ثابتاً والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد فرض ههنا وجود الموصوف فان الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم المحض
لزم الاعتراف بتحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق رحمه الله ومثل هذا يرد على المحشي فيما
سيجيء عنقريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى قوله قدس سره اذا كان الموصوف اي موصوفه فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله قدس سره والسالبة اي السالبة التي يحكم فيها بالسلب المحض قوله قدس سره معدولة وهي التي يحكم فيها بالانتفاء الثابت قوله قدس سره
عند تحقق الادراك الاخير اي الذي هو عدم ثابت قوله قدس سره موجود لانه لابد للسلب الثابت من وجود الموضوع كما هو المقرر قوله قدس سره
التزام الادراكات اي التي هي الانتفاءات الثابتة لا يقال ان الانتفاء المحض صفة للنفس وان موضوع الانتفاء هو النفس اذ الانتفاء
النفس معدومة بل موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الزوال وما يوجد فيه الزوال لا يكون الا امراً معدوماً فان الزوال صفة

زائل فكيف يكون الموضوع موجودا حتى يلزم من اقرار العدم المحض الاقرار بالعدم الثابت ويلزم من التزام الاعدام التزام الاعدام الثابتة فتامل
ثم اعلم انه ليس الصفة قائمة بالمدرك وزوال تلك الصفة وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل على طريق السلب البسيط لكنه منسوب الى محاذيه
اعني النفس بالعرض من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه الا ترى ان السواد الزائل عن الجسم زوال ذلك السواد صفة له بالذات فيقال السواد زائل
عن الجسم الا ان زواله صفة للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا لزوال السواد وبالجملة المدرك هو النفس فذلك
هو الموضوع وهو موجود فان قلت ان العدم المحض يكون انتفاء ثابتا عدوليا اذا كان ما هو الموصوف بالذات موجودا واما اذا كان ما هو الموصوف
بالعرض موجودا فلا يكون الا السلب البسيط سلبا ثابتا بل يبقى انتفاء صرفا قلت هذا القول دعوى بلا دليل فلا يسمع وقد يجاب عن النظر بان العدم المحض
مغاير للعدم الثابت بحسب المفهوم والحكم كليهما والشاهد على التغاير ان العدم الثابت يكون ادراكا بخلاف العدم المحض فانه لا يكون ادراكا
والقول ان الموصوف وهي النفس المدركة وان كان موجودا لكنه لا نسلم ان يصير الانتفاء المحض ح انتفاء ثابتا لانه يجوز ان يكون لصدق الانتفاء
الثابت مانع وهو فرض بان الادراكات السابقة معدومة عن النفس راسا وبالكلية الا الاخير وليست الاعدام المحضة معدومة فلا يصدق
السالبة في هذه الصورة معدولة ولا يكون الاعتراف بالعدم المحض عين الاعتراف بالعدم الثابت ولا يكون التزام الاعدام المحضة عين التزام الاعدام
الثابتة التي هي ادراكات فان قيل انا لا نسلم ان المفروض ههنا ان الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك الاخير اللاحق فلا نسلم وجود المانع قيل انه
مقابلة المنع بالمنع وهو غير جائز عند النظار مع ان المفروض ان ليس انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير اللاحق الا لانه يجوز هذا
الفرض والعقل لا يمنع عن هذا الفرض فيكون المانع موجودا فتدبر والثاني انا لا نسلم ان النفي اذا دخل على مقيد يتوجه الى القيد فقط لان انتفاء المقيد
كما يكون بانتفاء القيد كذلك يكون بانتفاء المقيد والقيد كليهما معا فيجوز ان يكون الانتفاء ههنا كذلك فيكون الانتفاء والثبوت كلاهما منتفيين
بان ينتفي الادراك بالراس فلا يلزم تحقق الانتفاءات المحضة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة اللهم الا ان يقال ان النفي وان كان يجوز ان يكون
متوجها الى المقيد والقيد كليهما معا الا ان المتبادر الى الفهم والاكثر في الاستعمال انما هو ان يكون النفي متوجها الى القيد فقط والكلام في المتبادر فتدبر
والثالث ان زوال الانتفاء الثابت لا يستلزم الانتفاء المحض كما قاله المحشي لان قولنا زيد لاضاحك موجبة معدولة وفيها انتفاء ثابت وزواله
قد يكون بالانتفاء المحض بان يكون زيد معدوما فيصدق زيد ليس بلاضاحك وقد يكون بزوال الايجاب المحصل بان يثبت الضحك لزيد ويقال زيد
ضاحك فتدبر والرابع ان رجوع النفي الوارد على مقيد الى القيد فقط انما هو قاعدة لفظية ولا يلتفت اليها في المعقول والدقة الفلسفية فالحكم
ههنا بان النفي ورد على الادراك السابق الذي يعبر عنه بالانتفاء الثابت اي على الادراك السابق الذي هو مصداق الانتفاء الثابت
لا على لفظ الانتفاء الثابت الذي فيه تقييد فتدبر قوله ويمكن الجواب الخ لما كان دفع النظر عن كلام المحقق الدواني ممكنا دفعه فقال ويمكن الخ وتوضيح
ذلك القول انه يمكن الجواب عن النظر الوارد على بعض المحققين المذكور بقول المحشي اقول فيه نظر الخ بتحرير المقدمة الممنوعة بان المقصود
اي مقصود بعض المحققين بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك
الاخير اللاحق في زمان واحد في النفس حتى يرد عليه المنع المذكور في النظر من قوله لا يلزم ادراكات غير متناهية الخ بل مقصود بعض المحققين
من قوله والا لكان الخ لزوم تعاقب تلك الادراكات اي لزوم حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في الزمان
على سبيل التعاقب بان يكون واحد من تلك الادراكات قبل الآخر لا على نهج الاجتماع فمعنى قول بعض المحققين والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية على وجه التعاقب قوله ولا شك الخ توضيحه انه لا ريب في انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه لا انتهى سلسلة الادراكات
الى ادراك وجودي يلزم حصول ادراكات غير متناهية في الذهن متسلسلة في جانب الماضي حادثة على وجه التعاقب بان يوجد واحد منها
قبل واحد واللازم اعني وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان السابق الماضي على وجه التعاقب محال فكذا الملزوم اعني كون
الادراك زوالا للادراك السابق عليه وعدم الانتهاء الى الادراك الوجودي المحض وفي تحرير المقام اعني كون الادراك
عبارة عن التحصيل واما الملازمة فبالشكل الاول الذي هو بين الانتاج بان يقال كل ادراك زوال الادراك وكل زوال للادراك
ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحقق ذلك الادراك فكل ادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحققه
فلا جرم يكون الزائل السابق موجودا في زمانه وثابتا للنفس قبل ان يتعلق الزوال به ثم عرض له الزوال وهكذا يكون كل مر

الجمهور والتفصيل ... مولوي محمد علي

ه الادراكات موجودا في زمانه قبل تعلق الزوال به فلازم ما هو المقصود من لزوم ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب فصغرى هذا الشكل ظاهرة
بين المحشي كبراه بقوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق ذلك الشئ واما بطلان اللازم وهو وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب فعلى تقدير حدوث النفس كما هو مذهب المشائين ومنهم ارسطو وتابعاه الشيخ ابو نصر الفارابي وهو المعلم الثاني والشيخ
ابو علي بن عبد الله بن سينا وهو المعلم الثالث مسلم كما قال المحشي في حاشيته على شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون
زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي الى مبدا الولادة فكيف يسع ذلك الزمان المتناهي لحصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على وجه
التعاقب في ذلك الجانب لان حصول الامور الغير المتناهية يقتضي زمانا غير متناه حتى انا نقول تسلسل الادراكات ولو على سبيل التعاقب يقتضي ان يكون
قبل كل ادراك ادراك فيسال ان الادراك الذي حدث بعد حدوث النفس الى اخ اما ان يكون زوالا للادراك سابق عليه ايضا او لا لا سبيل الى الثاني
لانه خلاف المفروض ولا سبيل الى الاول ايضا لانه يوجب ان يكون الادراك موجودا قبل حدوث النفس وهو بطلانه يستلزم قيام الصفة بدون
قيام الموصوف كذا قال بعض العلماء رحمه الله واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فبطلان اللازم وهو وجود الادراكات
الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب خفي غير مسلم عند الكل فان قلت قد ثبت ان مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن كون النفس
خالية عن جميع الادراكات الحصولية نظرية كانت او بديهية مختصة بكون النفس حادثة والشاهد على هذا التخصيص احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور
والتصديق على تقدير كون جميعها نظريين على حدوث النفس فلو كانت مرتبة العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس ايضا فيكون التسلسل المذكور محالا على
تقدير قدم النفس ايضا فلما احالوا استحالته على تقدير حدوثها فعلم ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فلو كانت النفس قديمة وليس لها مرتبة العقل الهيولاني
فيجوز ان يحصل لها ادراكات سابقة غير متناهية في الزمان الماضي الغير المتناهي على وجه التعاقب وانت لا يذهب عليك ان الكلام على مذهب
المشائين فلو لم يتم بطلان اللازم على مذهب بعض الاشراقيين فلا ضير فيه على انا نقول ان مرتبة العقل الهيولاني ليست مختصة بحدوث النفس عندهم
بل هي موجودة على تقدير قدم النفس ايضا وفي هذه المرتبة ليس العلم الحصولي بل انما يحصل العلم الحصولي للنفس بعد زوال هذه المرتبة
فينتهي العلوم من جانب المبدا الى تلك المرتبة فكيف يكون للنفس على تقدير قدمها ايضا ادراكات غير متناهية في الزمان الماضي
على وجه التعاقب فزمان وجود النفس حين القدم وان كان غير متناه الا ان زمان ادراكها متناه من جانب الماضي فلا يسع
الادراكات الغير المتناهية ويمكن ان يقال ان الوجدان شاهد بانه في حالة الولادة ليس له ادراك شئ فلو كان الادراك زوالا
للادراك فالادراك الذي فرض اولا حيث لم يكن قبله مرتبة الادراك لانتهاء زمان العلوم من جانب المبدا بناء على وجود العقل
الهيولاني الى اخ اما ان لا يكون زوالا للادراك السابق او يكون زوالا والاول خلاف المفروض وعلى الثاني فلا يخ اما ان يكون هذا
الادراك السابق قبل الولادة او معها او بعدها والكل باطل اما الاول فلان الادراك السابق على الولادة لو وجد لتحصيل الادراك حين الولادة
ايضا فيلزم خلاف المفروض واما الثاني فلانا فرضنا انه ليس مع الولادة ادراك فلو فرض مع الولادة ادراك يلزم التخلف واما الثالث فلان
الادراك السابق ان كان عين ما هو زوال له يلزم تقدم الشئ على نفسه لان السابق مقدم وهو محال وان كان الادراك السابق غير ما هو
زوال له فيكون ذلك السابق حادثا بعد حدوث ما هو زوال له لان ما هو زوال له فرض اول الحوادث وبالجملة لا يبقى السابق ح سابقا وهو
محال فتدبر وتفهموا واسمع ان احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس تدل دلالة ظاهرة على
ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فكيف توجد على تقدير قدمها قلت انه ليس استحالة التسلسل المذكور مخصوصة بحدوث النفس بل لا يكون ذلك التسلسل
محالا على تقدير قدمها لانه لو كانت النفس قديمة ويكون تعلقها بالبدن حادثا فيكون التسلسل المذكور محالا قطعا فعلم ان استحالة التسلسل موقوف على
حدوث تعلق النفس بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة ولو كانت النفس قديمة ويكون تعلق النفس بالبدن ايضا قديما فلا يكون التسلسل المذكور
محالا فمراد القوم من حدوث النفس الذي احالوا استحالة التسلسل المذكور عليه حدوث تعلق النفس بالبدن لا حدوث نفس النفس فلا يكون هذه
الاحالة دالة على تخصيص تلك المرتبة بحدوث النفس فان قلت انه قد وقع في عبارات المشائين القائلين بحدوث النفس ان هذه المرتبة تكون
في مبدا الفطرة ومبدا الفطرة لا يكون على تقدير قدم النفس فهذه المرتبة لا تكون على تقدير قدم النفس بل تكون مختصة بحدوثها قلت لعل المراد بمبدا الفطرة مبدا التعلق
بالبدن لا مبدا وجودها ثم اعلم انه انما سميت مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية بالعقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى في كمال ان الهيولى الاولى

سلمه الحافظ على المغ عفي عنه

فالبشر قد مستعدة للكمالات وليس لها في حد نفسها كمال بالفعل فتلك النفس في تلك المرتبة عارية وخالية عن العلوم الكلية والجزئية وصاحب التحرير لان يحصل لها العلوم
الجزئية بالاحساس وغيره والعلوم الكلية بطرقها وتختلج في القلب انه لم لا يجوز ان يكون للنفس في مبدا الولادة قد صاحبته صورة علمية تكون باعثة لانكشاف
الاشياء فيكون العلوم لها حاصلة بالفعل ولكن لما لم يكن في خزانتها قوة كمال الاخذ فيغلب عليها النسيان ولا تعلم بعد النشو ونمائها انها اي شيء كان معلوما
لها في مبدا الولادة نعم لا يثبت تلك المرتبة فان قلت ان الطفل في مبدا الولادة لا يعرف احدا ثم بعد زمان يعرف مثلا امه ثم اباه ثم وثم الى ان
يعرف الجزئيات الكثيرة بالاحساس ثم يتصعد الى ادراك الامور الكلية فيكون هذه المرتبة ثابتة للنفس قطعا قلت كيف يسلم هذا ما لم يقم عليه برهان
قوي وقد اوردوا دليلا على نفي تلك المرتبة راسا اي مطلقا سواء كانت النفس حادثة او قديمة وتقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان
مفهوم المعلوم المطلق اي الذي يحصل في الذهن في احد الازمنة بوجه ما اي بنفسه او بوجه ذاتيا كان ذلك الوجه او عرضيا سواء كان ذلك
الوجه آلة للملاحظة وذلك الشيء بالكنه وبالوجه او لم يكن كما في علم الشيء بكنهه او بوجهه ومفهوم المجهول المطلق اي الذي لا يحصل
في الذهن في احد من الازمنة اصلا اي لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي متضادان وبعد تمهيدها نقول لو كانت مرتبة العقل
الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية واقعية ومتحققة للنفس في نفس الامر فكانت تلك المرتبة مثلا لنفس بشر ثم
اذا خرجت نفس بشر من تلك المرتبة يجوز ان يحصل لها ابتداء قبل حصول المعاني الاخر مفهوم المجهول المطلق الذي مر ذكره لان الوجدان السليم شاهد على
انه لا مانع لحصول هذا المفهوم لنفس بشر ابتداء فح نقول بكر اما ان يكون معلوما لنفس بشر او مجهولا مطلقا عنده وكلاهما يستلزمان المحال اما الاول فلان
الشيء لا يكون معلوما الا بان يحصل بنفسه او بوجهه الذاتي او العرضي وقد فرض انه لم يحصل لنفس بشر سوى مفهوم المجهول المطلق مفهوم فلا جرم يكون هذا
المفهوم عنوانا ووجها لبكر والوجه يكون صادقا على ذي الوجه فيصدق على بكر مجهول مطلق حين كونه معلوما مطلقا وهذا باطل فانه اجتماع الضدين
واما الثاني فلان بكرا لو كان مجهولا مطلقا فيصدق عليه مفهوم المجهول المطلق وقد فرضنا ان هذا المفهوم حاصل لنفس بشر فيكون بكر معلوما لنفس
بشر بالوجه وهو مفهوم المجهول المطلق فيلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا اذ لا معنى للمعلوم المطلق الا ما يكون حاصلا
بوجه ما وهو ايضا باطل فانه اجتماع الضدين ايضا وبالجملة لو كانت تلك المرتبة من الواقعيات لزم ان يكون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا
مطلقا او مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا وكلاهما محالان والمستلزم للمحال محال فلم يكن تلك المرتبة من الواقعيات وهو باطل وهذه الشبهة تسمى
بالجذر الاصم اي الاشكال الذي لا يسمع الجواب القوي من احد واما الاجوبة التي اوردها الكملة لدفع هذا الاشكال فهي كثيرة منها انا لا نم انه
يحصل لنفس بشر اولا بعد خروجها عن مرتبة العقل الهيولاني مفهوم المجهول المطلق لان مفهوم المجهول المطلق ليس الا مفهوما كليا نظريا و
حصول هذا المفهوم ابتداء لمن كان في تلك المرتبة بعد خروجه عن تلك المرتبة خلاف العقل السليم لانه من البديهيات ان الطفل اذا شرع في
الادراكات وتنقلت نفسه عن مرتبة العقل الهيولاني لا يدرك الا صورة الاب والام ومثل تلك الصور من الجزئيات المحسوسة وكذا يدرك
البديهيات الاخر كالحرارة والبرودة وغيرها وايضا ينتزع المعاني الجزئية عن الجزئيات المحسوسة كانتزاع المحبة من الام والمرضعة وبعد الزمان
الكثير يحصل للنفس علوم الكليات فكيف يحصل للنفس ابتداء المفهوم الكلي وفيه ان النفس اذا كانت في مرتبة العقل الهيولاني ثم خرجت عنها فحصول
المفهومات الكليات لها وان كان ممتنعا بحسب العادة لان عادتها ان تدرك الجزئيات الا ان هذا الحصول ليس محالا عقلا لان العقل يجوزه فيكون
ممكنا عقلا وما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فعلى هذا لا يلزم الاستحالة المذكورة وهي كون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا او
مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا الا من وجود تلك المرتبة لا من حصول هذا المفهوم الكلي للنفس وما يلزم منه الاستحالة يكون محالا فيكون
وجود تلك المرتبة محالا ويمكن ان يقال انه من المقررات ان فهم معنى المشتق لا يتصور بدون فهم معنى المشتق منه فكيف يحصل ولا مفهوم المجهول
المطلق بدون تصور مفهوم الجهل فتامل ومنها ما اورده بعض الفضلاء رح وتفصيلا انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم لنفس بشر فنقول
المجهول المطلق مقيد بالمطلق ومطلق المجهول مع عزل اللحاظ عن قيد المطلق مطلق ومن الضروريات ان المطلق يحصل في ضمن المقيد
فاذا حصل لنفس بشر مفهوم المجهول المطلق فلا بد من ان يحصل لها في ضمنه مفهوم مطلق المجهول ايضا فيكون مفهوم مطلق المجهول
عنوانا لبكر ويكون بكر معلوما بهذا العنوان وما لزم منه الا كون بكر فردا لمفهوم مطلق المجهول حين كونه معلوما ولا استحالة فيه لانه يجوز
ان يكون بكر مجهولا بالوجه الذاتي ويصدق عليه مفهوم مطلق المجهول ويكون معلوما بالوجه العرضي وهو مفهوم مطلق المجهول فيكون

ع / ١ مولوی غلام نبی

بکر معلوما و فرد المفهوم مطلق المجهول ایضا فی زمان واحد وفیه ان عنوان المجهول المطلق مقید و عنوان مطلق المجهول مطلق لکنه لیس الکلام فی العنوان وانما الکلام فی معنون المجهول المطلق ولیس فی المعنون مطلق و مقید حتی یقال انه اذا حصل للنفس بشعر بمفهوم المجهول المطلق الخ ولو سلمنا ان فی المعنون ایضا مطلقا و مقیدا فنقول انه لو حصل مفهوم مطلق المجهول بسبب حصول مفهوم المجهول المطلق یلزم خلاف المفروض لان المفروض انه لم یحصل مفهوم سوی مفهوم المجهول المطلق فتدبر و منها انا نختار الشق الاول وهو ان بکرا معلوم للنفس بشعر بعنوان المجهول المطلق فیکون بکر فرد المفهوم المجهول المطلق فیلزم کون بکر مجهولا مطلقا عند کونه معلوما مطلقا فنقول لیس هذا اللازم بباطل لان المراد بالمجهول المطلق مالم یکن حاصلا و معلوما بغیر مفهوم المجهول المطلق وان کان حاصلا و معلوما بمفهوم المجهول المطلق و بکر لیس معلوما للنفس بشعر الا بمفهوم المجهول المطلق لا بغیر هذا المفهوم فیصدق علی بکر حین کونه معلوما للنفس بشعر المجهول المطلق بالمعنی المراد المذکور ولا استحالة فیه لانه لا یلزم ح اجتماع الضدین وفیه ان هذا الجواب ناش من الغفلة عن معنی المجهول المطلق لان معنی المجهول المطلق لا یحصل فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا کما زعم المجیب من ان معنی المجهول المطلق مالا یکون حاصلا و معلوما بغیر مفهوم المجهول المطلق وان کان معلوما و حاصلا بهذا المفهوم و منها انا نختار الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق للنفس بشعر ولکن لیس بکر مجهولا مطلقا فی زمان الحال بل کان بکر مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی و قد صار بکر الآن معلوما مطلقا بمفهوم المجهول المطلق فلم یلزم ان یکون بکر معلوما مطلقا حین کونه مجهولا مطلقا حتی لزم ان یکون بکر معلوما مطلقا الآن بمفهوم المجهول المطلق و قد کان مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی ولا استحالة فیه لانه لا یلزم ح اجتماع الضدین لاختلاف الزمان و هذا کما ان بکرا کان نائما فی الزمان الماضی و قد صار الآن مستیقظا ولذا یقال ان کل نائم مستیقظ و هذا الجواب قد عرضه الفاضل البلکنی رح فی خدمة استاذه احسن المحققین رح فحسنه و قال انت غنیمة فقال الفاضل البلکنی یا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام احسن المحققین و عانق مع الفاضل البلکنی و الصقه بصدره و قرأ المصرعة الفارسیة ؎ ماهم غنیمتیم شماهم غنیمت اید ✽ ولا یخفی علیک ما فیه فان مفهوم المجهول المطلق مالا یحصل فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا کما زعم المجیب ان معنی المجهول المطلق مالا یکون معلوما فی زمان و یکون معلوما فی زمان آخر فتدبر و منها ان الشیء لا یکون معلوما بسبب حصول وجه من الوجوه ولا یکون وجه مبدء لانکشافه الا اذا لم یکن ذلک الوجه منافیا لکون ذلک الشیء معلوما واما اذا کان ذلک الوجه منافیا لکون الشیء معلوما فلا یکون الوجه مبدء لانکشاف ذلک الشیء ولا یکون ذلک الشیء معلوما و حاصلا بسبب حصول هذا الوجه لان المنافی لانکشاف الشیء لا یکون باعثا لانکشاف ذلک الشیء واذا عرفت هذا فنقول انا نختار الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق و مفهوم المجهول المطلق صادق علی بکر و وجه من وجوه بکر ولکن لما کان هذا الوجه منافیا لکون بکر معلوما و حاصلا فلا یکون هذا الوجه مبدء لانکشاف بکر لما عرفت ان الشیء لا یکون معلوما بوجه من وجوهه الا اذا کان ذلک الوجه غیر مناف لمعلومیة ذلک الشیء و بالجملة لا یلزم من حصول هذا الوجه حصول بکر و علمه فلا یلزم کونه معلوما مطلقا حین کونه مجهولا مطلقا فلا یلزم اجتماع الضدین وفیه ان القول بکون مفهوم المجهول المطلق وجها لبکر و منافیا للمعلومیة لیس الا قولا بالمتنافیین اذ لما کان مفهوم المجهول المطلق وجها لبکر و لو حظ و صدق مفهوم المجهول المطلق علی بکر فکیف لا یکون بکر معلوما و منکشفا و حاصلا بل لا بد من ان یکون حاصلا وانکاره مکابرة محضة فلا یسمع و منها ان مفهوم المجهول المطلق الذی فرض تصوره هو المقید بالدوام عنوان لا معنون له لان کل مفهوم اخذ سواء کان موجودا او معدوما یکون معلوما ولو بوجه ما فی زمان ولا یوجد مفهوم یصدق علیه انه مجهول مطلق دائما واذا ثبت ان المجهول المطلق المقید بالدوام لا یکون عنوانا لمفهوم اصلا فلا یکون مفهوم ما معلوما به بل یکون معلوما بوجه آخر و هو مفهوم مطلق المجهول او مفهوم المجهول المطلق بالفعل ای فی زمان من الازمنة فلا یکون بکر معلوما بهذا المفهوم فلا یلزم اجتماع الضدین فتدبر و منها انا نختار الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق للنفس بشعر فنقول ان مفهوم المجهول المطلق وان کان وجها لبکر لکنه لم یجعل مرآة لملاحظة بکر و حصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظة ذی الوجه لا یستلزم کون ذی الوجه معلوما الا تری ان مفهوم الشیء وجه لجمیع الاشیاء و حاصل فی جمیع الاذهان فلو کان حصول الوجه مطلقا کافیا لکون ذی الوجه معلوما و منکشفا عند العالم یلزم ان یکون جمیع الاشیاء معلومة لکل واحد من الناس و منکشفة عنده وهو باطل بداهة و بالجملة ح لا یلزم ان یکون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فلا اجتماع للمتنافیین وفیه اما اولا فبان المعلوم المطلق عبارة عن الذی یحصل فی الذهن بنفسه او بوجهه الذاتی او

بوجهه العرضي على وجهه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عن ضده فيلزم اجتماع المتنافيين ح قطعا لانه يلزم ح كونه معلوما مطلقا ومجهولا مطلقا واما ثانيا فبان حصول الوجه بدون جعله مرآة كاف لانكشاف ذي الوجه غاية ما لزم منه ان يكون جميع الاشياء معلومة لكل واحد من الناس بوجه الشيئية وليس بمحال فانه واقع اذ كل واحد يعلم ان جميع الاشياء شئ فتدبر والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل قوله اذ زوال الشئ ليس الخ قال المحقق البهاري رح افاد بعض الاعاظم رح انه ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه تحقق العدم السابق كما في الحوادث وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا انتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب لا انتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لا انتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق انتهى ولما كان هذا الكلام مغلقا محتاجا الى تشريح وتوضيح فنشرع فيهما قوله رح بعض الاعاظم الخ اراد به رئيس المحققين زبدة المتقدمين قمقام الاولياء والكاملين همام الكملاء والعارفين عم جد جدي واستاذ استاذ استاذي مولانا واستاذ الكل نظام الملة والدين قدس الله سره العزيز والافادة منه في شرحه للمبارزية كذا قال المحقق البهاري في المنهية وما قال الفاضل الكرام فوري من ان المفيد عمدة المحققين كمال الملة والدين فلعله من عدم رجوعه الى المنهية ولما راى ان المحقق البهاري اشار سابقا في شرح قول المحشي والا لزم اجتماع المثلين الخ ببعض الاعاظم الى عمدة المحققين كمال الملة والدين رح فهم ان المراد ببعض الاعاظم ههنا ايضا هو ذلك العمدة قوله رح انه ممنوع الخ اي قول السيد الزاهد اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع قوله رح ان اراد به اي اراد المحقق الزاهد بالزوال في قوله اذ زوال الشئ الخ قوله رح وعدمه مجرور على انه معطوف تفسيرا على قوله انتفاء الشئ والمراد بمطلق انتفاء الشئ اعم من ان يكون انتفاء سابقا على وجود ذلك الشئ او انتفاء لاحقا بعد وجوده قوله رح لتحقق العدم السابق الخ هذا القول سند للمنع المذكور وتوضيحه ان الحصر المستفاد من الدليل الذى اورده السيد الزاهد بقوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه مم اذا كان المراد بالزوال مطلق الانتفاء والعدم لان العدم السابق المقدم على وجود الشئ الحادث متحقق ولا شبهة في كون هذا العدم زوالا لذلك الشئ وليس هذا العدم هو العدم اللاحق المتاخر عن تحقق ذلك الشئ ولما ورد المنع على هذا الدليل وبطل الحصر المستفاد فما ادعى اثباته من هذا الدليل وهو لزوم تحقق الادراكات الغير المتناهية متعاقبة على نهج التعاقب لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يكون دعوى بلا دليل فلا تسمع قوله رح كما في الحوادث الخ اراد بها الحوادث الزمانية فانه لا ريب في ان اعدام تلك الحوادث سابقة على وجوداتها فانها كانت اولا معدومة محضة وما كان لها قبل وجوداتها تحقق اصلا ثم وجدت قوله رح وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود يعني انه ان اراد المحشي بالزوال في قوله اذ زوال الشئ الخ العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحقق ذلك الشئ يعني انتفاءه بعد الوجود فالحصر المستفاد من قوله اذ زوال الشئ الخ ح مسلم فالدليل ح اعني قوله اذ زوال الشئ الخ حينئذ يكون سالما عن المنع والمناقشة فان قلت على هذه الارادة يكون بين المبتدأ الذي هو قوله زوال الشئ وبين الخبر الذى هو قوله ليس الا عدمه اللاحق اتحاد محض فلا يكون بينهما تغاير اصلا والحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود فمن شرط الحمل التغاير بين الموضوع والمحمول وهو مفقود ههنا فلا يصح الحمل بين الخبر والمبتدأ فلا يصح الدليل المذكور قلت ان التغاير بين المبتدأ والخبر اي الموضوع والمحمول ههنا موجود في التفات العقل بان العقل لاحظ الموضوع اولا ولاحظ المحمول ثانيا وان كان مصداق الموضوع والمحمول واحدا في الخارج فشرط الحمل ومناطه وهو التغاير من وجه والاتحاد من وجه متحقق ههنا فيصح الحمل بلا مرية فيصح الدليل المذكور قوله رح لكن الادراك الخ استدراك ودفع للتوهم الناشي من كلامه السابق اعني قوله وسلم بانه يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات وتوضيح هذا الدفع ان الادراك الحصولي لو كان انتفاء وعدما للادراك لا يجب ولا يلزم ان يكون عدما لاحقا للادراك لانه يجوز ان يكون عدما سابقا للادراك لا لاحقا له فلا يلزم فيه تعاقب الادراكات الغير المتناهية قوله رح وانما يجب في الادراك الحادث الخ حاصله على ما افاد في حواشي والدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده ناقلا من ابيه واستاذه معدن العلوم العقلية والنقلية قدس سره العزيز انه لا يجب كون الادراك عدما لاحقا للشئ في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا قديما فلا يكون ح

عه ١/ مولانا ... عه ... عه ... عه ١/ مولانا محمد علي رحمهما الله ١٢

فی الحصولی الحادث بل یکون فی الحصولی القدیم لانه یلزم علی تقدیر کون الادراک الحصولی الحادث عدما سابقا للشئ قدسه وہذا خلف بالبداہۃ
فان قلت یجوز ان یکون العدم السابق للشئ من حیث ثبوتہ للنفس علما حصولیا حادثا فالعدم السابق یوجد فی الحصولی الحادث ایضا قلت فح
یلزم ان لایمر علی النفس زمان یکون النفس فی ذلک الزمان فاقدۃ للادراکات الحصولیۃ فیلزم ح ارتفاع مرتبۃ العقل الہیولانی عن النفس لان
مرتبۃ العقل الہیولانی عبارۃ عن کون النفس خالیۃ عن جمیع الادراکات الحصولیۃ وخلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیۃ لیس الا عدما سابقا
لتلک الادراکات الحصولیۃ وہذا الخلو ای العدم السابق ثابت للنفس فیکون ہذا العدم علما للاشیاء ومنشاء لانکشافہا فلزم الادراک فی تلک
المرتبۃ فلزم ان یکون مرتبۃ العقل الہیولانی مرتفعۃ عن النفس مع انہا ثابتۃ عندہم وللقائل ان یقول انا لانم انہ یلزم ح ارتفاع مرتبۃ العقل
الہیولانی عن النفس لان خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیۃ وان کان عدما سابقا لتلک الادراکات وقد ثبت للنفس فی مرتبۃ العقل
الہیولانی الا ان ثبوت العدم السابق للنفس لایکون علما للاشیاء ومنشاء لانکشاف الاشیاء مطلقا بل اذا کان ثبوت العدم السابق للشئ
للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن فی النفس استعداد لانکشافات الاشیاء کما فی مرتبۃ العقل الہیولانی فلا یکون
ثبوت العدم السابق للشئ للنفس ح علما للاشیاء ومنشاء لانکشافاتہا فلا یلزم الادراک فی تلک المرتبۃ بل فی المرتبۃ المتاخرۃ عنہا فلا یلزم ارتفاع
تلک المرتبۃ عن النفس قولہ فمن الجائز الخ سند ودلیل لقولہ لایجب ان یکون عدما لاحقا فالفاء الداخلۃ علیہ للتعلیل ولما کان ہذا السند مشوشا
فاحرز العبارۃ واشرحہا فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثہ الآن کادراک زید زوالا ای عدما
لاحقا لانتفاء وہو ادراک عمرو الذی ہو انتفاء السابق وہو ادراک خالد علی ما الجار متعلق بقولہ السابق والمراد بما الموصولۃ ادراک عمرو ای المفروض
الحدوث اعنی ادراک زید انتفاء لہ الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء سابقا لما ہو ای لشئ
ذلک الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء لہ ای لذلک الشئ ثم اعلم انہ وجد العبارۃ الفاضل الرام فوری رح ہکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء سابق علی ما ہو انتفاء لہ ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء لہ وفہم
حاصلہا بانہ من الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث کادراک زید عدما لاحقا لانتفاء سابق وہو ادراک عمرو علی شئ ہو ای ہذا الانتفاء
السابق انتفاء لذلک الشئ ویکون ذلک لانتفاء السابق انتفاء سابقا لشئ ہو ای ہذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم
اعترض بان قولہ ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء لہ لایفید محصلا لان المشار الیہ بقولہ ذلک ان کان الانتفاء
السابق علی شئ فیلزم الاتحاد بین اسم یکون اعنی ذلک وخبرہ اعنی قولہ انتفاء سابقا لما ہو انتفاء لہ فلا یفید ہذا الکلام فائدۃ جدیدۃ
بل یکون لغوا وان کان المشار الیہ بذلک ہو المنفی بالانتفاء السابق المذکور لا الانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء
السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما ہو انتفاء لہ فح یلزم ان یکون للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق والمنفی
للعدم السابق ایضا وہذا اللازم باطل لان العدم السابق عدم یکون قدیما ازلیا لایکون قبلہ عدم والا لم یکن عدما سابقا کما ہو الظاہر واذا
بطل اللازم بطل الملزوم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وہو یبطل سلسلۃ الملازمۃ ولایخفی علی من ہو من اولی الالباب ان ہذا
الاعتراض مبنی علی فہم الفاضل الرام فوری والعبارۃ الصحیحۃ والمطلب الصراح الخالص عن الغلط ما بینا ولایرد علیہ الاعتراض المذکور
فانظر بعین الانصاف وتجنب عن الاعتساف بقی اختلاج وہو انہ لم تعرض فی السند لان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا حادثا لانتفاء الادراک السابق ویکون ہذا الادراک السابق انتفاء سابقا قدیما لما ہو انتفاء لہ مع انہ لاحاجۃ الیہ فی
السند اذ یکفی فی السند ان یقال یجوز ان یکون الادراک عدما سابقا علی ان ہذا التعرض مخل ایضا لان العدم اللاحق الحادث لما کان زوالا لانتفاء
الادراک السابق یکون مستلزما لوجود ذلک الادراک السابق فیکون الادراک وجودیا ولایبقی زوالا وعدما لان المفروض ان
الادراک زوال وقد یقال لعل التعرض لذلک للدلالۃ علی ان المراد بالبعدیۃ المذکورۃ فی قول المحشی فیما سبق علم یتحقق کل فرد
الخ ہو البعدیۃ الذاتیۃ الشاملۃ للحصولی الحادث والقدیم کلیہما فتدبر قولہ رح وہذا ہا حرف التنبیہ والکاف للتشبیہ وذا
اسم اشارۃ یعنی تنبہ مثل ذا الصور الاخر قال الفاضل عبد الحکیم اللاہوری فی حاشیۃ شرح الشمسیۃ کذا مرکب من کاف التشبیہ واسم
الاشارۃ ولیس کنایۃ من غیر العدد لان دخول ہاء التنبیہ علی غیر اسم الاشارۃ لم یثبت علی ما فی الرضی انتہی وفیہ ان ہاء التنبیہ قد دخل

سلمه المولوی [illegible]

ہہنا علی غیر اسم الاشارۃ و ہو کاف التشبیہ فتذکر قولہ رہ کما فی عدم عدم قدیم قال الفاضل الاٰم فوری رح العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی ہو موصوف بالقدیم لا مضاف الیہ والمراد بالعدم القدیم العدم السابق و بالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فیکون ہذا مثالا لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لکون العدم السابق انتفاء للعدم السابق قولہ رہ وح لا یلزم الخ حاصلہ انہ اذ کان الادراک اللاحق زوالا للادراک السابق و من الجائز ان یکون ہذا الادراک السابق عدما سابقا ازلیا قدیما لا یوجد قبلہ ادراک اصلا فلا یلزم تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق والوجود لعدم لزوم تحقق الزائل و وجودہ ح ای حین ہذا الجواز قبل تعلق الزوال بہ ای بذلک الزائل فلا یلزم المدعی وہو التعاقب قولہ رہ تخصیص الدلیل الخ لما کان لمتوہم ان یتوہم ان دلیل المحقق الدوانی رہ المذکور بقولہ والا لکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ علی سبیل التعاقب تحقق کون الادراک وجودیا و ابطال کون الادراک والا مختص بالعدم الطاری والزوال اللاحق فیکون معناہ والا لکان للنفس ادراکات ای اعدامات و زوالات لاحقۃ للنفس الخ ولا غبار علی الدلیل ح فدفعہ بقولہ و تخصیص الخ وحاصل الدفع ان تخصیص دلیل المحقق الدوانی رہ بالعدم الطاری یستلزم عدم تمام التقریب و ما ہو سوق الدلیل علی وجہ یستلزم المدعی لان المدعی ہو اثبات ان الادراک موجودی و ابطال کون الادراک زوالا لاحقا کان او سابقا و لما خصص الدلیل بالزوال اللاحق فلم یبطل الا الزوال اللاحق و بقی احتمال کون الادراک علی تقدیر کونہ عبارۃ عن الانتفاء زوالا و عدما لا انتفاء سابقا علی ما ہو انتفاء لہ فلا یبطل کون الادراک الخ الا مطلقا فلم یثبت المدعی وہو کون الادراک وجودیا و من ہذا التفصیل ظہر لک ان المراد بالدلیل فی قولہ و تخصیص الدلیل الخ ہو دلیل المحقق الدوانی لا الدلیل الذی ہو فی قولہ اذ زوال الشیٔ الخ اذ لو خصص دلیل الدلیل بالزوال اللاحق ولم یخص اصل الدلیل وہو قولہ والا لکان الخ فیتم التقریب فکیف یستقیم قولہ یوجب عدم تمام التقریب فتامل قال بعض الفضلاء رہ ما توضیحہ ان تخصیص الدلیل المذکور بالعدم اللاحق لا یوجب عدم تمام التقریب بل یستلزم تمام التقریب لان المدعی ہہنا ان لا یکون العلم الحصولی الحادث زوالا للشیٔ کما یدل علیہ قول صاحب المطارحات ان زال عنا ای ان زال عن نفوسنا الحادثۃ و قول المص واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبۃ عنا الخ ولا شک ان العلم الحصولی لنفوسنا لیس الا حصولیا حادثا فلا بد ان یخصص الدلیل بالعدم اللاحق ایضا لان العدم السابق لما کان قدیما لا یتصور فی الحصولی الحادث کما فی تحریر الدلیل علی طریق مقصود المحقق الدوانی رہ ان الادراک الحصولی الحادث لو کان زوالا ادراک حصولی حادث فلا بد من الانتہاء الی ادراک حصولی حادث وجودی والا لزم ان یکون للنفس ادراکات ای اعدامات و زوالات لاحقۃ غیر متناہیۃ علی سبیل التعاقب اذ کل ادراک عدم لاحق للادراک السابق علیہ لان زوال الشیٔ لیس الا عدمہ اللاحق المتاخر عن تحققہ وفیہ ان المقصود ہہنا لیس اثبات ان العلم الحصولی الحادث لا یکون زوال شیٔ بل المقصود ہہنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا اعم من ان یکون حادثا او قدیما لا یکون عبارۃ عن زوال شیٔ واما لفظ عنا المذکور فی قول صاحب المطارحات و قول المص فلا یدل قطعا علی ان المراد بالعلم المتجدد المقسم الحصولی الحادث لانہ یحتمل ان یکون المراد من ضمیر المتکلم المتصل فی عنا مطلق العقول سواء کانت جواہر مجردۃ فی ذواتہا متعلقۃ بالبدن فی الافعال وہی النفوس او جواہر مجردۃ عن المادۃ فی ذواتہا و افعالہا وہی العقول العشرۃ فکیف یکون ہذا القول برہانا علی ارادۃ العلم الحصولی الحادث من العلم المتجدد ثم بعد اللتیا والتی اقول ان لباب اعتراض کبیر المحققین مولانا نظام الملۃ والدین رہ انہ ان کان المراد بزوال الشیٔ فی قولہ اذ زوال الشیٔ الخ مطلق الانتفاء اعم من ان یکون حادثا او قدیما فحصر الزوال فی العدم اللاحق مم لانہ یجوز ان یکون الادراک اللاحق زوالا للادراک السابق و یکون ہذا الادراک السابق عدما قدیما فیکون سابقا علی ما کان نفیا لہ فلا یلزم التسلسل والتعاقب و ان کان المراد بزوال الشیٔ العدم الطاری والزوال اللاحق للشیٔ ای انتفائہ بعد الوجود فیکون التقریب غیر تام مان کان الحصر تاما و جوابہ ما افادہ بعض المشاہیر و خلصہ انا نختار الشق الثانی وہو ان المراد بزوال الشیٔ العدم اللاحق و نقول یتم التقریب فان الادراک الذی لم یتحقق الی الآن عدم تحققہ سلب بسیط ازلی ولا یکون السلب البسیط صفۃ لشیٔ ولا یکون محتاجا الی المحل ایضا فکیف یکون ہذا العدم القدیم ادراکا لان الادراک صفۃ المدرک و حال فیہ و بالجملۃ ان المقصود من ابطال کون الادراک زوالا ابطال کونہ عدما لاحقا لادراک آخر و اما کون العدم السابق ادراکا لشیٔ فامر لا ینبغی ان یذہب الیہ فہم فاہم ولا وہم واہم انتہی بلفظہ قولہ ثم قال ہذا المحشی الخ یعنی ان المحقق الدوانی رہ قد طعن اولا علی صاحب المطارحات بانہ ترک ما ہو الاولی ثم اورد

المولوی ... المولوی ... المولوی رفیع الدین الدہلوی ۱۲

ذلك المحقق في شرح الهياكل دليلا على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة بنفسه فان قلت انه لا يخفى على من هو من ناظري شرح هياكل
النور ان المحقق الدواني اورد هذا الدليل عقيب الطعن بلا فصل ولفظة ثم موضوعة للتراخي كما قال الشيخ الرضي في شرح الكافية ثم مثل الفاء في
الترتيب الا انها تختص بالمهلة والتراخي ومن ثم قال سيبويه في مررت بزيد ثم عمرو ان المرور الثاني فلفظة ثم ههنا في غير الموقع قلت قد قال
الرضي بعيد هذا وقد يجيء ثم لمجرد الترتيب في الذكر انتهى فلفظة ثم ههنا من هذا القبيل فلا مناقشة فتامل قوله ان كان الادراك الخ يعني انه
لو كان الادراك الحصولي كادراك زيد انتفاء زوال الادراك حصولي آخر يكون حاصلا قبل ذلك الادراك اي ادراك زيد وهو ادراك عمرو
مثلا بانا ادركنا اولا عمروا ثم ادركنا زيدا فحين ادركنا زيدا انتفى عنا ادراك عمرو الذي كان حاصلا لنا قبل ادراك زيد قوله فالادراك الذي
يعقبه الخ اعلم اولا ان الضمير المرفوع المستتر في قوله يعقبه راجع الى الانتفاء والضمير البارز المنصوب في ذلك القول عائدا الى الادراك الموصوف
بالموصول لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول لان الموصوف والصفة بمنزلة شيء واحد اذ هما صادقان على امر واحد فاذا كان الضمير راجعا الى
الادراك الموصوف بالموصول فكانه راجع الى صفته الذي هو الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول في الحقيقة يقال عقب الرجل فلان اذا جاء
على عقب هذا الرجل وثانيا ان توضيح ان الادراك الذي يعقب الانتفاء المذكور يعني ادراك زيد ذلك الادراك وهو ادراك عمرو ان كان انتفاء زوال
الادراك الذي هو سابق على ذلك الادراك اي ادراك عمرو وهو ادراك خالد مثلا بناء على ان ادراك عمرو ادراك ايضا وكل ادراك انتفاء فيكون الادراك
الثالث اي الانتفاء المذكور اي الذي جاء عقيب المتوسط اعني ادراك زيد انتفاء زوال الانتفاء الادراك السابق عليه اي على هذا الانتفاء يعني
ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد لان ادراك خالد سابق على ادراك عمرو وادراك عمرو سابق على ادراك زيد فصار ادراك خالد سابقا
على ادراك زيد بمرتبتين وهذا الادراك الاخير اعني ادراك زيد كان انتفاء لادراك عمرو وهو كان انتفاء لادراك خالد فيكون ادراك زيد انتفاء
لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين وذلك الادراك السابق ليس الا ادراك خالد قوله الذي الخ صفة لقوله الادراك السابق اي الادراك السابق
على ادراك زيد بمرتبتين الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي جاء الانتفاء المذكور يعني ادراك زيد على عقبه وهو ادراك عمرو انتفاء له اي
لذلك الادراك السابق على ادراك زيد بمرتبتين اعني ادراك خالد قوله وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء لان مانع تحقق ذلك
الشيء كان ذلك الانتفاء ولما ارتفع ما هو مانع له عاد تحقق ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين وهما تحقق ذلك الشيء وانتفاؤه وهو محال
قوله فيتحقق اي فيتحقق الادراك المنتفي وهو الادراك السابق على الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وجه التحقق
ما قررناه سابقا من ان انتفاء انتفاء الخ فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد للادراك المفروض الاول السابق على ادراك
زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وهذا على النسخة التي وقع لام التعريف فيها على الادراك الثالث واللام الجارة على الادراك المفروض الاول واما على ما
في بعض النسخ من العكس اي وقع لام التعريف على الادراك المفروض الاول واللام الجارة على الادراك الثالث فالادراك المفروض الاول يكون فاعلا
والمجرور يكون مفعولا والمعنى ح ان الادراك المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد
ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد اذا فرض ادراك زيد اولا كما ان ادراك خالد اول اذا جعل ادراك زيد ثالثا وبالجملة فعند ادراك زيد يلزم ادراك خالد لان
ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد اذ ادراك زيد عدم ادراك عمرو وادراك عمرو عدم لادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد وعدم عدم
الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ووجوده فيلزم وجود ادراك خالد وتحققه عند ادراك زيد فيلزم فيه محذورات احدها عدم تناهي السلسلة اي يلزم
ان يكون الادراكات الغير المتناهية المترتبة في جانب الماضي موجودة بالفعل عند تحقق ادراك احد الآن كادراك زيد مثلا لانه لما استلزم الادراك
الثالث لاجله استلزم هذا الاول لما هو بالنسبة اليه ثالث وهكذا يستلزم كل ادراك لما هو بالنسبة اليه ثالث ومستلزم المستلزم للشيء مستلزم لهذا الشيء
فالادراك الذي فرض وجوده الآن مستلزم لوجود الادراكات الغير المتناهية التي كان ترتبها في الماضي على سبيل الاجتماع بالفعل ولا شك في بطلانه بعد
البراهين المبطلة للتسلسل قال محشي المحققين رحمه وهذا مع انه باطل باستعانة براهين ابطال التسلسل باطل بشهادة الوجدان ايضا فانه على هذا التقدير
يلزم من حدوث ادراك واحد حدوث ادراكات غير متناهية في الذهن ومن زوال ادراك عنه زوال الادراكات الغير المتناهية وهو خلاف ما يشهده
الوجدان انتهى وثانيها انقلاب المثبت منفيا والمنفي مثبتا وثالثها اعادة المعدومات بعينها وهي تلك الادراكات وكل هذا باطل محال عندهم فثبت ان
العلم ليس بالازالة لانه مستلزم للمحال والمستلزم للمحال محال فيكون العلم تحصيلا قوله وهكذا يستلزم الخ توضيحه انه كما عرفت في الثالث كذا يستلزم كل

ادراک للادراک السابق علی ہذا الادراک المستلزم ان کان سبقۃ ذلک الادراک علی ہذا الادراک المستلزم بمراتب الشفع ای بمرتبۃ التی تدل علی الزوجیۃ لا بمراتب الوتر فیکون ہذا الادراک المستلزم بالنسبۃ الی ذلک الادراک السابق واقعا فی مرتبۃ الوتر ولما ثبت الاستلزام فیبطل الکلیۃ وہی قولنا کل ادراک زوالہ ای انتفاؤہ للادراک السابق لان الادراک المتاخر الواقع فی مرتبۃ الوتر لما کان مستلزما للادراک السابق الواقع سبقتہ بمرتبۃ الشفع فثبت کون بعض الادراکات وجودیۃ فیلزم صدق السالبۃ الجزئیۃ اعنی قولنا بعض الادراک لیس بزوال وانتفاء للادراک السابق علیہ فہی مناقضۃ للموجبۃ الکلیۃ فکذبت وبطلت ومن ہذا التوضیح ظہر لک ان قولہ اعنی الواقع فی مراتب الوتر تفسیر للادراک المستلزم واما علی ما وقع فی بعض النسخ بدون لفظ اعنی فہو صفۃ لذلک الادراک المستلزم **قولہ** مثلا ما یسبقہ الخ ای مثلا یستلزم کل ادراک ما یسبقہ الخ وتوضیحہ انہ یستلزم کل ادراک کادراک زید الادراک الذی یسبق علی ہذا الادراک المستلزم بمرتبۃ الشفع اعنی بمرتبتین وہو ادراک خالد والحال ان الادراک المستلزم اعنی ادراک زید واقع بالنسبۃ الی ذلک الادراک اعنی ادراک خالد فی مرتبۃ الوتر ای فی المرتبۃ الثالثۃ ویستلزم کل ادراک کادراک زید الادراک الذی یسبق علی ہذا الادراک المستلزم باربع مراتب التی ہی من مراتب الشفع والحال ان الادراک المستلزم اعنی ادراک زید واقع بالنسبۃ الی ذلک الادراک فی مرتبۃ الوتر اعنی فی المرتبۃ الخامسۃ کما انہ کان ادراک زید انتفاء لادراک عمرو وادراک عمرو انتفاء لادراک خالد وادراک خالد یکون انتفاء لادراک بکر وادراک بکر یکون انتفاء لادراک بشر فادراک بشر سابق علی ادراک زید باربع مراتب وادراک زید واقع بالنسبۃ الی ادراک بشر فی المرتبۃ الخامسۃ فیستلزم ادراک زید لادراک بشر وہکذا یستلزم کل ادراک لما ہو سابق علیہ بستۃ مراتب وہو سابعہ وہکذا الی غیر النہایۃ یستلزم کل ادراک مسبوق واقع فی مرتبۃ الوتر لسابقہ الذی کان سبقتہ بمراتب الشفع ومن ہذا التوضیح ظہر لک ان قولہ وما یسبقہ معطوف علی قولہ ما یسبقہ وکلمۃ ما فی ما یسبقہ فی الموضعین عبارۃ عن الادراک وان الضمیر المستتر المرفوع فی ما یسبقہ فی کلا الموضعین یرجع الی ما الموصولۃ ثم اعلم انہ قد ظہر مما قررنا الی ہہنا ان مراد المحقق الدوانی انہ علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزوال یلزم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقۃ المرتبۃ فی جانب الماضی وقد جعل الفاضل اللبکنی مطلب عبارۃ المحقق الدوانی لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات اللاحقۃ المرتبۃ فی المستقبل حیث قال توضیحہ ان الادراک ان کان انتفاء وزوالا للادراک السابق فالادراکات المفروضۃ من مبدء معین کادراک زید الحادث فی الیوم المتعاقبۃ الحادثۃ فی جانب المستقبل ان کان الادراک الثانی من تلک الادراکات وہو الحادث غدا کادراک عمرو مثلا انتفاء ادراک آخر حاصل قبلہ ای انتفاء للادراک الاول الذی ہو المبدء وہو ادراک زید فالادراک الثالث کادراک خالد الحادث بعد غد الذی یعقبہ ان کان بالتخفیف فالصفۃ منہ عقب وان کان بالتشدید فمعقب وکل واحد من العقب والمعقب یطلق علی المتاخر یقال زید عقب عمرو واعقبہ اذا کان عمرو متاخرا عنہ وعلی ہذا فضمیر الفاعل المستتر راجع الی الادراک الموصوف بالموصول لان المراد بہ الادراک الثالث المتاخر اعنی ادراک خالد مثلا فیکون عقبا او معقبا بالکسر وضمیر المفعول البارز الی الادراک الذی ہو سہم کان اذ المراد بہ الادراک الثانی المتقدم اعنی ادراک عمرو مثلا فیکون معقبا بالفتح والحاصل ان الادراک الثانی کادراک عمرو الحادث غدا ان کان انتفاء للادراک الاول وہو المبدء کادراک زید فالادراک الثالث اعنی ادراک خالد مثلا الحادث بعد غد المتاخر عن الادراک الثانی ان کان انتفاء للادراک الثانی الحادث غدا کادراک عمرو مثلا السابق علیہ ای علی الادراک الثالث الحادث بعد غد بمرتبۃ واحدۃ کان الادراک الثالث الحادث بعد غد انتفاء لانتفاء الادراک الاول وہو المبدء کادراک زید السابق علیہ ای علی الادراک الثالث الحادث بعد غد بمرتبتین الذی کان ہذا الادراک الثانی الحادث غدا کادراک عمرو انتفاء لہ ای لذلک الادراک الاول وہو المبدء کادراک زید وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیتحقق بالادراک الثالث الحادث بعد غد کادراک خالد الادراک الاول وہو المبدء کادراک زید المنتفی بالثانی الحادث غدا کادراک عمرو فیستلزم الادراک اللاحق الثالث الحادث بعد غد کادراک خالد للادراک السابق المفروض الاول الذی ہو مبدء الادراکات المتعاقبۃ المستقبلۃ کادراک زید وہکذا یستلزم کل ادراک لاحق انتفاء الادراک السابق علیہ بمراتب الوتر للادراک الذی تحقق الادراک السابق علیہ بمراتب الشفع اعنی الادراک الواقع فی مراتب الوتر مثلا یستلزم کل لاحق انتفاء ما یسبق ہذا اللاحق بمرتبۃ واحدۃ وہذا اللاحق ثانیہ وتحقق ما یسبقہ ای ہذا اللاحق بمرتبتین وہو ای ما یسبق ہذا اللاحق بمرتبتین ثالثہ ای ثالث بالنسبۃ الی ذلک اللاحق اذا ابتدءت من ذلک اللاحق کما کان ذلک اللاحق ثالثا بالنسبۃ الی ذلک فان ابتدءت منہ مثل ادراک خالد یستلزم لادراک زید وادراک زید ثالث بالنسبۃ الیہ وادراک خالد لہ سبقۃ علی ادراک خالد بمرتبتین لانہ سابق علی ادراک عمرو وہو سابق علی ادراک خالد وہکذا یستلزم کل لاحق

قولہ تفسیر للادراک السابق ۱۲ منہ

ما يسبق ذلك اللاحق بثلث مراتب وتحقق ما يسبقه اي ما يسبق هذا اللاحق باربع مراتب وهو اي هذا السابق خامس له اي خامس هذا اللاحق
اذا ابتدأت من ذلك اللاحق مثلا اذا كان ادراك بشر انتفاء لادراك بكر وادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد لادراك عمرو
وادراك عمرو لادراك زيد كان ادراك بشر انتفاء انتفاء ادراك خالد فادراك خالد يكون سابقا على ادراك بشر بسبقين ويكون واقعا في
المرتبة الثالثة بالنسبة اليه وادراك عمرو سابق على ادراك بشر بثلث مراتب وواقع في المرتبة الرابعة بالنسبة الى ادراك بشر وادراك زيد سابق
على ادراك بشر باربع مراتب وواقع في المرتبة الخامسة بالنسبة الى ادراك بشر فادراك بشر يكون مستلزما لادراك خالد وادراك زيد ويكون
سابقا لادراك بكر وادراك عمرو فاحفظ وبالجملة هكذا كلما تحقق ادراك لزم عدمات الموجودات السابقة ووجودات المعدومات السابقة
فتحقق كل ادراك يستلزم انتفاء جميع ما كان موجودا قبله وتحقق جميع ما كان معدوما قبله فيبقى النفس مدة عمرها في الانقلابات واعادات
المعدومات وهذا اللازم بط فكذا الزوال الملزوم له فثبت ان العلم بالحصول دون الزوال انتهى توضيح كلام السلكوتي رح ثم اقول بانه ينطبق
على هذا الحاصل كلام المحقق الدواني رح بلا تكلف لاسيما قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول ولو كان مراد المحقق الدواني
رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة في جانب الماضي لما قال فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول بل
يقول فيستلزم الاول الثالث وقول المحشي المحقق رح في المنهية اذا لحق الخ وكذا قوله ثم اذا لحق الخ نصان قطعيان على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم
اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات اللاحقة المرتبة في جانب المستقبل اي بسبب لحوق الادراكات المستقبلة فانت خبير بان ظاهر
عبارة المحقق الدواني نص صريح على ان مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي وما جعل الفاضل
السلكوتي قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول موئيدا لعدم كون مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات
السابقة ففيه ان المراد من الادراك الثالث والاول في ذلك القول الثالث والاول بحسب التحقق والرتبة دون الذكر وقول المحقق الدواني رح
ادراك آخر حاصل قبله وقوله للادراك السابق عليه وقوله ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه آه ينادي باعلى نداء على ان مراد المحقق الدواني رح
لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية كما لا يخفى على من له ذهن مستقيم وقلب سليم فما اختلج في قلب الفاضل السلكوتي رح من ان
قول المحشي اذا لحق الخ وقوله ثم اذا لحق الخ يدلان على ان مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بسبب لحوق الادراكات
المستقبلة لا لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية ففيه ان عبارة المحقق الدواني رح ناطقة صراحة على
مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة فبين المحشي رح اولا حاصلها في الحاشية المنهية ولما كان
يستخرج من تلك العبارة حال اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات المرتبة في جانب المستقبل ايض بالمقايسة فبين
المحشي رح وبين ما يستخرج منها بقوله ويفهم منه الخ فلو كانت اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات المستقبلة مفهوما من ظاهر
عبارة المحقق الدواني كما فهمه الفاضل السلكوتي لما تغير المحشي عبارته بقوله ويفهم منه الخ بل يدرج المحشي رح ما فهم ايض تحت الحاصل فهذا التغيير
قرينة قوية وشاهد عدل على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية فتدبر قال المحشي في الحاشية
المنهية المتعلقة على قوله ثم قال هذا المحقق الخ حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي انتفت
بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدومات بهوياتها ويفهم منه ايض انه على هذا التقدير اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات
آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها كذلك مدار
كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفي وايراد ما على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهت اشير الى ان في كلام المحقق الدواني اشارة الى
لزوم اعادة المعدومات بهوياتها قوله فيها حاصل ما ذكره اي حاصل ما اورده المحقق الدواني في شرح الهياكل استدلالا على ابطال
كون العلم بالاضافة قوله فيها على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه قوله فيها
تحقق الادراكات اي وجود الادراكات المنتفية التي كانت سبقتها بمراتب الشفع عند تحقق الادراك المتاخر الواقع بالنسبة
الى السابق في مراتب الوتر قوله فيها اعني الخ تفسير للادراكات المنتفية قوله فيها وهو محال اذ هو الخ توضيحه ان تحقق الادراكات المنتفية بماهيتها
محال لان هذا التحقق اعادة المعدومات قوله فيها بهوياتها اي بتشخصاتها اعلم ان ما ينتفي ان انتفى من حيث هو هو اي بماهيته وان انتفى بشرط وجوده الخاص

يسمى حقيقة وان اخذ مع التشخص يسمى هوية هذا هو المشهور وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للماهية والماهية بمعنى ما يقع جوابا عن السؤال بما هو
والهوية بمعنى الوجود الخارجي وبمعنى التشخص ثم اعلم ان مسئلة اعادة المعدوم معركة الآراء وقد اختلف فيها ذوو العقول حتى ان الحكماء وبعض
الكرامية ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قد ابطلوه وقد انكر بعضهم الحشر الجسماني واكثر المتكلمين قد جوزوه فانهم قالوا بالاعادة الجسمانية وحشر
الاجساد وقد اذكر بعض دلائل الفريقين والنقوض الواردة عليها فنقول ان الحكماء قد استدلوا على استحالة اعادة المعدومات بوجوه منها ما
اورده المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية بقوله لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء
واحد انتهى وتفصيله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه بان وجد الشيء اولا ثم عدم ثم يوجد فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم اي تخلل العدم بين
الشيء ونفسه محال فكذا الملزوم اي اعادة المعدوم محال ايضا وهو المطلوب ووجه الملازمة ان الموجود سابقا والموجود لاحقا شيء واحد لا ترى
انه لو عاد زيد المعدوم كان زيد الموجود المعاد في الزمان الثاني عين زيد الموجود المبتدأ في الزمان الاول والا لم يكن زيد معادا بعينه
هف فيلزم تخلل العدم وتوسطه بين الشيء ونفسه واما استحالة اللازم اي تخلل العدم بين الشيء ونفسه فلان العدم نسبة وكل نسبة لابد لها من
الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فانتج هذا الشكل الاول ان العدم لابد له من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فاستحال تخلل العدم الذي
هو نسبة من جملة النسب بين الشيء ونفسه فلا جرم يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبل العدم فلا يكون المعاد بعينه هو ذلك الاول وفيه
رد من وجوه الاول انه يجوز اعادة المعدوم ولا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه في الحقيقة لان العدم يكون متخللا بين زماني الوجودين
السابق واللاحق وهما متغايران على انه قد حصل التغاير بين الشيئين المعاد والسابق باعتبار زماني الوجودين وليس التغاير بحسب الذات
ضروريا فهذا التغاير الزماني كاف لرفع لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه والثاني انا لا نسلم صغرى دليل استحالة اللازم وهو ان العدم نسبة لانه
يجوز ان يكون العدم محمولا كما يكون كذلك في القضية المعدولة المحمول مثلا وفيه ان العدم هيهنا سلب الوجود ولو كان محمولا لاقتضى الوجود فان
الايجاب يستدعيه فتدبر والثالث النقض وتقريره انه لو تم ذلك الدليل لما بقي شخص من الاشخاص لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه وهو محال
مع ان بقاء الاشخاص متحقق بلا ريب وفيه ان التخلل عبارة عن قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهذا يلزم على تقدير اعادة المعدوم لان العدم
المتوسط يقطع الاتصال ويقع في الخلال ولا يلزم على تقدير بقاء الشخص بعينه لان زمان البقاء لا يقع في الخلال ولا يقطع الاتصال
فلا يكون زمان البقاء متخللا فتدبر ومنها ان المعاد لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد ذلك المعاد بجميع عوارضه لان الاعادة
بعينه عبارة عن اعادة الشيء بجميع عوارضه ورجوع الشيء بعينه الى حاله الاصلي من دون زيادة ونقصان والوقت
ايضا من عوارض المعاد فيلزم عود الوقت وعوده محال اذ الزمان لا يعود قطعا فان التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات
فكيف يتصور ان يعود الزمان المتقدم فيبطل اعادة الشيء بعينه وفيه ان اللازم على تقدير اعادة المعدوم بعينه انما هو
اعادة عوارضه المشخصة لا اعادة العوارض مطلقا والوقت ليس من العوارض المشخصة فلا يكون اعادة الوقت لازما
لاعادة الشيء بعينه اما ان الوقت ليس من العوارض المشخصة فلانه لو كان الوقت من العوارض المشخصة للشيء لكان
عمرو الموجود في الخارج في هذا الزمان مغايرا لعمرو الموجود فيما قبل هذا الزمان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبتبدل
الشيء بتبدل المشخصات واما بطلان اللازم فلانه من الضروريات ان عمرو الموجود في هذا الزمان هو بعينه الموجود
قبل هذا الزمان بحسب الامر الذي يعتبر في وجوده في الخارج ومن انكره ففيه شائبة من حمق ابن هبنقة وقد روي ان
بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا كان قائلا بان الوقت من العوارض المشخصة وبان الموجود في هذا الزمان
غير الموجود قبله وقد وقع هذا البحث يوما بين بهمنيار وشيخه في هذا الباب فقال الشيخ لتلميذه بهمنيار ان كان الامر على ما تزعم
من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول لاني الآن غير من كان يباحثك وانت ايضا الآن
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وسكت وتحير ورجع الى الحق فاعترف بان الوقت ليس من العوارض المشخصة وقد حكي
ايضا ان بهمنيار قد كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال له الشيخ كيف تجعل تلك المسائل مسموعة مني مع انك
تجوز تبدل الذات فان قلت قد كان يمكن للتلميذ ان يقول من الشيخ ان الوقت من العوارض المشخصة ولا يلزم من

كون الوقت من العوارض المشخصة ان يتبدل الشخص بتبدله لان العوارض المشخصة عبارة عن مميزات الشخص ومميزات الشخص على ضربين احدهما
ما يتبدل الشخص بتبدله وثانيهما ما لا يتبدل الشخص بتبدله فيجوز ان يكون الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على ضرب الثاني فنقول الشيخ
ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول الخصم فلم سكت التلميذ ولم اقر بان الوقت ليس
من العوارض المشخصة قلت ان الشيخ وتلميذه بهمينار كليهما قائلان بان العوارض المشخصة ليست الا العوارض التي يتبدل الشخص بتبدلها
وليس للعوارض المشخصة عندهما ضربان وليست العوارض المشخصة عندهما عبارة عن مميزات الشخص مطلقا فلا يمكن لبهمينار القول بان
الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على الضرب الثاني وهذا هو وجه السكوت والتحير والرجوع الى الحق فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه وفرضنا ان المعدوم اعيد ولا شبهة في ان الله تعالى يقدر على ان يوجد مثل ذلك المعدوم ابتداء ومستانفا ولا استحالة في فرض
المثل موجودا مع ذلك المعاد فلنفرض ذلك المثل ايضا وحين هذا الفرض لا يتميز المعاد عن المثل المستانف ولزم الاثنينية بدون التمايز و
لا شبهة في ان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف ولزوم الاثنينية بدون التمايز محال بداهة والمستلزم للمحال لا يكون الا محالا فيكون
اعادة المعدوم بعينه محالا وهذا هو المقصود والمدعى وتحقيقه على ما قيل انه يجوز اعادة المعدوم وعدم التمايز بين المعاد والمستانف ممنوع لم لا يجوز
ان يتمايز المعاد والمستانف بالعوارض المشخصة وان كانا متحدين في الماهية فلا يلزم الاثنينية بدون التمايز فلا يلزم الاستحالة فتدبر ومنها انه
لو جاز اعادة المعدوم بعينه ويقال ان المعاد هو الاول يلزم تميز المعدوم حين العدم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم على المعاد
بانه هو الاول يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم حال كونه معدوما بصحة العود واتصاف ذلك المعدوم بصحة العود يقتضي امتياز ذلك المعدوم
عن غيره وبطلان اللازم لا يخفى على احد وفيه انا لا نسلم ان الحكم المذكور يستدعي تميز المعدوم حال العدم في الخارج بل انما يستدعي مطلق تميزه
ومطلق التميز حاصل باعتبار وجوده في الذهن وهذا كاف في الحكم المذكور والمتكلمون قد استدلوا على ان اعادة المعدوم جائزة بوجوه منها ان
الوجود شيء واحد في حد ذاته ولا يكون بين الوجود اختلاف في الحقيقة بحسب الابتداء والاعادة بل يكون بين الوجود الذي هو في الابتداء
وبين الوجود الذي هو في الاعادة اختلاف بحسب الاضافة والنسبة الى الامر الذي هو خارج عن ماهية الوجود وهو الزمان فالوجود
بحسب الابتداء والوجود بحسب الاعادة مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اي لو كان الوجود ممكنا بحسب الذات في الابتداء يكون ممكنا
بحسب الذات في الاعادة ولو كان الوجود في الابتداء واجبا بالذات لكان الوجود في الاعادة ايضا واجبا بالذات ولو كان الوجود
في الابتداء ممتنعا بالذات لكان في الاعادة ايضا ممتنعا بالذات فلو لم يجز اعادة المعدوم بعينه فلا يكون صورته الا ان
يكون وجود الشيء الواحد ممكنا بالذات في زمان الابتداء مثلا ممتنعا بالذات في زمان الاعادة مثلا فح يجوز ان ينقلب احد
المواد الثلث التي هي الوجوب والامكان والامتناع وهو الامكان الى الاخرى وهو الامتناع وهذا الانقلاب محال فما يستلزم
المحال محال ايضا قطعا فظهر ان كون وجود الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر ايضا باطل بل كلما يكون وجود الشيء
ممكنا بالذات في زمان فلا جرم يكون وجود ذلك الشيء ممكنا بالذات في جميع الازمنة فح يجوز وجود هذا الشيء بعينه ممكنا بعد الزوال
ايضا وليس هذا الا اعادة المعدوم فقد صار اعادة المعدوم جائزة واما قلنا ان انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى باطل بوجهين
احدهما انه مخالف للعقل السليم اذ ما هو مقتضى ذات الشيء من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عن ذاته فلا يتصور عند العقل ان يكون
مقتضى ذات الشيء في زمان امكانه بالذات او وجوبه بالذات وفي زمان آخر عدمه بالذات وثانيهما انه على تقدير جواز هذا الانقلاب يلزم
ان يكون الحوادث غنية عن المحدث الواجب لانه للخصم ح ان يقول انه يجوز ان يكون الحوادث كلها في زمان عدمها ممتنعة بالذات
وتكون في زمان وجودها واجبة بالذات ولا ريب في ان الممتنع بالذات والواجب بالذات كليهما غنيان عن المحدث الواجب
الموجد فيكون الحوادث كلها غنية عن الواجب تعالى شانه وهو محال لانه ينسد باب اثبات الواجب ومن ههنا
لا يختلج في قلبك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم فيجوز ان يكون الاعم ممكنا والخاص ممتنعا اذ لا يلزم من امكان
العام امكان الخاص فتدبر وما قال الفاضل السيالكوتي من ان صيرورة الممكن بالذات ممتنعا وواجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد
حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه يدور رحى الايجاد والتكوين انتهى لعله ناش من غفلته لان المستدل لا يقول ان صيرورة الممكن

بالذات ممتنعا او واجبا بالغير من قبيل انقلاب المواد حتى يرد عليه ما قال بل المستدل يقول ان صيرورة الممكن بالذات واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
من قبيل الانقلاب ولا شبهة فيه لا يقال انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر واقع فكيف يكون الانقلاب باطلا لانا نقول انقلاب احد الحقائق
كالعناصر الاربع الى الاخرى ببطلان حقيقة المنقلب جائز ليس بباطل فاما انقلاب احد المواد الثلث الى الاخرى ليس بجائز وفيما نحن فيه يلزم
هذا الانقلاب لان انقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات او الواجب بالذات او بالعكس عبارة عن بقاء ذات الممكن بالذات وصيرورته
ممتنعا بالذات او واجبا بالذات وكذا الحال في العكس بخلاف انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر فان الماء مثلا انما يكون هواء في الثياب
المبلولة المطروحة في ظل الشمس اذا لم يكن حقيقة المائية باقية فتدبر وفي هذا الاستدلال خدشة من منع كون الوجود امرا واحدا والوحدة
الهوية التي بحسبها يسمى الوجود واحدا لا يفيد ان يكون الوجود الثاني عين الوجود الاول وانما يفيد كون الوجود الثاني ايضا هو الوجود
وان تغايرت الافراد بالشخصية او النوعية فتدبر ومنها ما اورده جدي جدي امام المحققين كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم بقوله الشريف
انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء العدم عليه فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد
ليس بمعدوم ثم اذا طرء عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء العدم
الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث
الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم
فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء
ادراك آخر سابق عليه فما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا
مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد
ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى ولما كان هذا الكلام الشريف محتاجا الى الشرح فاشرحه قوله قدس سره انت خبير الخ
هذا دليل على ان اعادة المعدوم متحقق بالفعل بلا ريب قوله قدس سره انا اذا فرضنا الخ فان قلت ان هذا المفروض اعني عدم زيد يجوز ان يكون
محالا يستلزم محالا وهو اعادة المعدوم قلت هذا المفروض ليس بمحال لان كل حادث زماني يكون معدوما اولا قوله قدس سره
ثم وجد فيه عدم العدم السابق وينتفي قوله قدس سره فكان الصادق اولا اي حين كون زيد معدوما بالعدم السابق قوله قدس سره
فههنا اي فقد تحقق في قولنا زيد ليس بلا معدوم اعدام ثلث قوله قدس سره من لفظ المعدوم وفي بعض النسخ من كلمة المعدوم
قوله قدس سره فههنا انتفاء الخ اي في قولنا زيد ليس بلا معدوم قد تحقق انتفاء انتفاء العدم السابق اي عدم عدم العدم
السابق فقد عاد العدم السابق وهل هذا الا اعادة المعدوم بعينه وهو العدم السابق ولما كان للمتوهم ان يتوهم انه يجوز
ان لا يكون العدم السابق الذي هو قبل الوجود متعينا ومتشخصا فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه ومتشخصه عند طريان العدم اللاحق
وليس المحال الا هذا دفعه قدس سره بقوله والعدم الثالث الخ وتقرير الدفع ظاهر وانما عبر قدس سره عن العدم السابق بالعدم الثالث
لانه ثالث اي واقع في المرتبة الثالثة اذا ابتدأ من العدم الطاري اللاحق قوله قدس سره وان اعتذر الخ اي عن دليل تحقق اعادة
المعدوم وحاصل الاعتذار ان كون اعادة المعدوم محالا مختص بصورة الوجود اي يستحيل اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم
السابق المعدوم وهو ليس بمحال اصلا اذ العدم السابق يرتفع قطعا بلحوق الوجود ثم اذا ارتفع الوجود يعود العدم السابق لا محالة
ويصير عدما لاحقا قوله قدس سره فجوابه الخ جزاء لقوله قدس سره وان اعتذر وحاصل الجواب ان هذا العذر مشترك الالزام لان الادراك
لو كان عبارة عن انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الثالث كادراك زيد يستلزم الادراك الاول المنتفي
كادراك خالد وهذا الادراك السابق عبارة عن العدم والانتفاء والزوال فلا يلزم حين ادراك زيد الا اعادة العدم
المعدوم دون اعادة الوجود المعدوم فلا يلزم الاستحالة على قولكم وان اختلج في صدرك ان اللازم في صورة
الدليل اي اعادة عدم زيد انما هو اعادة العدم المحض لعدم الموصوف فيها والمتحقق في صورة الادراكات
التي كلامنا فيها اعادة العدم الثابت لوجود الموصوف فيه وهو النفس وليس عدما محضا واعادة العدم

الثابت يستلزم اعادة قيد الثبوت وهو عين الوجود فيلزم اعادة الوجود المعدوم فلزم الاستحالة ولعل الحكماء قد جوزوا اعادة العدم المحض بمعنى اعادة الوجود والثبوت للمعدوم فازحه بوجهين الاول ما قال المحقق البهاري من ان الحكماء القائلين باستحالة اعادة المعدوم قد اوردوا ادلة عليه فتلك الدلائل لو تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المحض المعدوم ايضا كما تدل على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير بان يقال في الدليل الاول المذكور ان تخلل الوجود بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين المتغايرين فيكون العدم بعد الوجود مغايرا للعدم الذي هو قبل الوجود فلا يكون المعاد بعينه هو الاول فاستحال اعادة العدم المعدوم وهكذا وبالجملة تلك الدلائل تدل على استحالة اعادة المعدوم مطلقا سواء كانت اعادة العدم المحض المعدوم او اعادة الوجود المعدوم فالفرق بينهما دعوى بلا دليل اذ وجوه استحالة اعادة المعدوم مشتركة وفيها ما افاد بحر العلوم رح وتوضيحه انه فرق بين اعادة الوجود المعدوم بعد العدم واعادة العدم المعدوم بعد الوجود ولا نم ان وجوه استحالة اعادة المعدوم مشتركة اذ تلك الوجوه لا تجري في اعادة العدم المعدوم مطلقا سواء كان العدم عدما محضا او عدما ثابتا لان العدم عبارة عن سلب الذات وليست الاعدام اشياء متميزة بالذات اصلا بل هي متميزة بالعرض بحسب الملكات المضافة اليها فلا يطلب التميز بين عدم معاد وعدم سابق لان العدمين متحدان نعم اذا لوحظ زمانا وقوع العدمين يحكم بان احدهما سابق والآخر لاحق فلان هناك عدمين متمايزين احدهما في الزمان السابق والآخر في الزمان اللاحق حتى يطلب ما هو الامر المشترك بينهما ويطلب التميز بينهما فيكون اعادة العدم المعدوم جائزة بخلاف الموجود فانه اذا انتفى انتفى ذاته بالكلية ثم لو عاد تحقق ذاته فيطلب التميز بين المبدء والمعاد ضرورة ان الاثنينية لا يتصور بدون الامتياز وفي صورة الاعادة ليس امر به يمتاز السابق عن المعاد فلم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الوجود فيكون اعادة الوجود المعدوم محالا فتدبر والثاني انه لا يلزم من كون الادراكات اعداما ثابتة ان يكون لها ذوات في انفسها فانما الذات هو ما سلب عنه تلك الادراكات اعني النفس فيحكم العقل بان العدم الثابت اعني الادراك كان ثابتا للذات ثم انتفى عنها ثم عاد بهذا الثبوت بسبب كون الذات المسلوب عنها مستمرة فح لا تمايز بين هذين العدمين الثابتين في ذاتيهما كما لا يكون التمايز بين العدمين المحضين فليس الاعادة بهذا النحو محالا ايضا وليس الاستحالة الا في عود الامر الذي له ذات في حد نفسه فتدبر وقد افاد بحر العلوم رح توجيه لزوم الاعادة المستحيلة في الادراكات على تقدير كونها بالزوال بوجهين الاول ان كلام المحقق الدواني على ما ادعاه اولا يدل على الانتهاء الى الادراك الوجودي ولا شك في ان الوجودي يكون له ذات فاذا كان انتفاء هذا الادراك الوجودي ادراكا ثم لحق بهذا الادراك ادراك آخر كان هذا الادراك الآخر انتفاء والانتفاء الادراك الوجودي فيلزم عود الادراك الوجودي وهو مما له ذات فيلزم الاعادة المستحيلة ويمكن ان يقال ان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير كون العلم عبارة عن الاحالة في حيز الخفاء فتدبر والثاني ان ما يجوز في العدم هو الاعادة مرة بان زال عدم شئ بوجوده ثم زال الوجود فعاد العدم السابق واما اعادة الاعدام مرارا فمستحيلة وغير جائزة وفي اعادة الادراكات يلزم الاعادة مرارا كثيرة فيكون محالا قطعا واما بيان ان اعادة الاعدام مرارا مستحيلة فهو انه لو جاز الاعادة في الاعدام مرارا كثيرة فيلزم ان يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان انتفاء العدم اللاحق انما يكون بالوجود واللازم ارتفاع النقيضين فح يلزم اعادة الوجود المعدوم بالعدم اللاحق وهو محال والمستلزم للمحال محال فاللازم باطل لا شبهة فيه ولا يذهب عليك ان استحالة اعادة الاعدام مرارا لا تتم الا اذا كانت تلك الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم من تلك الاعدام عدم العدم كما في الادراكات فلا استحالة في اعادة الاعدام مرارا لانه لا يلزم ههنا اعادة الوجود المعدوم فتدبر قوله قدس سره وان اعتذر اي عن الدليل المذكور وحاصل هذا الاعتذار ان عدم زيد ثم وجوده ثم عدمه ليس اعادة المعدوم بعينه لان العدم الطاري اللاحق ليس عين العدم السابق المعدوم بل غيره لان زماني العدم الاول السابق المعدوم والعدم الطاري اللاحق متغايران جزما فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه قوله قدس سره قلنا جزاء لقوله ان اعتذر وقوله قدس سره اي الواقع الخ تفسير للادراك السابق وحاصل هذا القول ان هذا العذر مشترك لان ما تقول في عدم زيد مثلا يقال في صورة اعادة الادراك السابق التي نتكلم فيها لان الادراك السابق كادراك خالد عبارة عن العدم فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق كادراك زيد يكون هذا المعاد

غير الاول السابق المعدوم لان اختلاف زمانی السابق والمعاد موجود فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه ههنا ايضا قوله فيها ويفهم منه اى ما ذكره المحقق الدوانی رح
قوله فيها على هذا التقدير اى على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله قوله فيها اذا لحق اى فی زمان الاستقبال كما يدل عليه
لفظ اللحوق قوله فيها بتلك الادراكات اى بالادراكات الحاصلة ثم قوله فيها يلزم انقلابها اى يلزم انقلاب الادراكات الحاصلة ثم لان الادراك
الاول منها على ما مر ادراك خالد مثلا والادراك الثانی الذی هو زوال له ادراك عمرو والادراك الثالث الذی هو زوال له ادراك زيد فعند تحقق ادراك
زيد يتحقق ادراك خالد وينتفی ادراك عمرو فاذا لحق بهذه الادراكات الحاصلة ادراك آخر كادراك بشر وهو يكون زوالا لادراك زيد فيتحقق ادراك عمرو وينتفی
ادراك زيد وادراك خالد فيتحقق ما هو منتف وينتفی ما هو متحقق ثم اذا لحق بهذه الادراكات ادراك آخر كادراك بكر ويكون هذا الادراك زوالا لادراك
بشر فيلزم الانقلاب ايضا بان يتحقق ما هو منتف وينتفی ما هو متحقق وكذا يلزم انقلاب الادراكات من التحقق الى الانتفاء ومن الانتفاء الى التحقق قوله فيها ولكلامه
كلامه اى مدار كلام المحقق الدوانی ليس الا على لزوم تحقق الادراك المنتفی لا على لزوم انقلاب الادراكات لان المحقق الدوانی قال ان انتفاء انتفاء
الشیء يستلزم تحقق ذلك الشیء فيتحقق الادراك المنتفی وهذا القول يدل دلالة صريحة على ان مراده لزوم تحقق الادراك المنتفی لا غير كما
هو الظاهر على من له ادنى مسكة قوله فيها وايرادنا الخ حاصله ان ايرادنا على ما قال المحقق الدوانی الذی سياتی بقولنا اقول قد عرفت
الخ لا يتوجه الا على لزوم تحقق الادراك المنتفی لا على لزوم انقلاب الادراكات لان حاصل ذلك الايراد على ما سيجیء هو منع استلزام انتفاء انتفاء
الشیء لتحقق ذلك الشیء قوله اقول قد عرفت الخ اعلم ان مدار كلام المحقق الدوانی رح على لزوم تحقق الادراك المنتفی باستلزام انتفاء انتفاء الشیء لتحقق
ذلك الشیء الزائل لبطلان ارتفاع النقيضين ولما كان هذا اللزوم غير ثابت عند المحشی رح فشرع فی رد ما قال المحقق الدوانی رح بالمنع على قوله ان انتفاء انتفاء
الشیء يستلزم تحققه بان لا نسلم ان انتفاء انتفاء الشیء يستلزم تحقق ذلك الشیء وبين فی توضيح المنع مقدمة وتوضيحها انك قد عرفت سابقا فی جواب
الاعتراض المصدر بقوله لا يقال الخ ان الادراك لو كان عبارة عن الانتفاء والزوال لا يكون عبارة عن الانتفاء المحض الذی هو نقيض الايجاب
على طريق السلب البسيط الذی لا يصلح ان يكون صفة للمدرك كما فی زيد ليس بقائم بل يكون عبارة عن الانتفاء الثابت للمدرك على طريق الايجاب
العدولی الذی هو السلب الثابت للموضوع كما فی زيد لا قائم قوله لان الادراك الخ هذا دليل على المقدمة المذكورة وهو ان الادراك سلب ثابت
على تقدير كونه سلبا وتوضيحه ان الادراك صفة انضمامية قائمة بالمدرك الموجود وذلك المدرك هو الموصوف وقيام الشیء بالشیء هو ثبوته له
فيكون الادراك ثابتا للمدرك والسلب البسيط من حيث انه سلب بسيط لا يكون صفة انضمامية لشیء قائمة به لانه لو كان السلب البسيط صفة
قائمة بالشیء لكان ثابتا لذلك الشیء فلم يبق السلب البسيط سلبا بسيطا بل صار ذلك السلب ثابتا هذا خلف فثبت ان شيئا من
افراد السلب البسيط لا يكون صفة لشیء والادراك صفة فقد ظهر من هذا ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون سلبا بسيطا محضا
بل سلبا ثابتا عدوليا فيكون كل ادراك فی قوة الموجبة المعدولة وحكمها ولا يكون معدولة حقيقة اذ الكلام فی الادراكات ولا ريب فی
ان الادراكات مفهومات مفردة ليست قضايا بالفعل الا انه يمكن ارجاع هذه الادراكات الى القضايا فكان هذه الادراكات قضايا معدولة
بالقوة القريبة من الفعل قوله والانتفاء الثانی الخ شرع المحشی رح فی تفصيل الرد بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتوضيحه ان الانتفاء الثانی ذكرا
فی انتفاء انتفاء الشیء كادراك عمرو مثلا على هذا التقدير المعهود اى على تقدير ان يكون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون الا
ادراكا وانتفاء ثابتا والانتفاء اللاحق الثالث كادراك زيد انتفاء الخ ثم انتفاء انتفاء الشیء الزائل لا يكون معناه الا انتفاء الانتفاء
الثابت للشیء الزائل لا انتفاء الانتفاء البسيط للشیء الزائل ولا ريب فی انه اى انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل لا يستلزم تحقق
الشیء الزائل الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة بل انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل اعم من تحقق الشیء الزائل الذی هو فی
قوة الموجبة المحصلة ومن محض انتفاء ذلك الشیء الزائل الذی هو فی قوة السلب البسيط فلا يلزم من انتفاء انتفاء الشیء تحقق الشیء
الزائل كادراك خالد فبطل ما قال المحقق الدوانی رح قوله لا صح يكون الخ هذا دليل على ان انتفاء الانتفاء الثابت للشیء الزائل
لا يستلزم تحقق ذلك الشیء الزائل بل هو اعم من هذا التحقق وتوضيحه ان انتفاء انتفاء الشیء الزائل ح اى حين كون الانتفاء
الثانی فی انتفاء انتفاء الشیء انتفاء ثابتا يكون فی قوة السالبة المعدولة المحمول وفی حكمها فی ان النفی ههنا وارد على النفی الثابت كما يكون النفی
واردا على النفی الثابت فی السالبة المعدولة المحمول ولا يكون انتفاء الانتفاء الثابت للشیء سالبة معدولة حقيقة لما مر من ان الكلام

سطر ٧ متعلقه بالانتفاء لا بانقلاب لان الانتفاء ليس ثابت الشیء الرسیل وانما هو متعلق به كذا قيل سطر ٢ صفحه تحقق سطر ٣ صفحه تحقق ١٢ منه

فی المفهومات المفردة لكنه یمكن ان یرجع تلك المفهومات المفردة ای الادراكات الی القضایا فعند الادراك الاول كادراك خالد مثلا یصدق النفس مدركة بادراك خالد وهذه موجبة محصلة وعند الادراك الثانی كادراك عمرو یصدق النفس لا مدركة بادراك خالد لان هذا الادراك الثانی انتفاء ثابت للادراك الاول وهذه القضیة موجبة معدولة المحمول وعند الادراك الثالث كادراك بكر یصدق النفس لیست بلا مدركة بادراك خالد وهذه القضیة سالبة معدولة المحمول فقد ثبت ان انتفاء الانتفاء الثابت للشئ فی قوة السالبة المعدولة المحمول والسالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة والسالبة البسیطة لان السالبة المعدولة المحمول عبارة عن سلب ثبوت العدم الذی یكون فی الموجبة المعدولة وهذا السلب اعم من الموجبة المحصلة المحمول التی یحكم فیها بثبوت المحمول للموضوع ومن السالبة البسیطة التی یحكم فیها بسلب المحمول عن الموضوع كما یقال زید لیس بلا قاعد بمعنی ان عدم القعود لیس بثابت لزید وله صورتان احدهما ان یكون زید موجودا ویثبت له القعود فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید بل القعود ثابت له فیقال زید قاعد وهذه موجبة محصلة ولا یصدق ح سالبة بسیطة وثانیهما ان یكون زید معدوما فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید لان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان ثبوت العدم او الوجود یقتضی ثبوت المثبت له وهو معدوم كما فرضنا فلا یثبت له شئ من القعود وعدم القعود فح یقال زید لیس بقاعد وهذه هی السالبة البسیطة التی فیها السلب البسیط ومحض الانتفاء ولا یصدق ح الموجبة المحصلة فكذا انتفاء الانتفاء الثابت للشئ لما كان الانتفاء الثابت فیه مقیدا كان له وجهان الاول ان یكون انتفاء المقید وهو الثبوت فقط فیبقی السلب المحض والانتفاء البحت فیصدق السالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدركة بادراك خالد والثانی ان یكون انتفاء الانتفاء المحض فیلزم التحقق ویصدق الموجبة المحصلة اعنی ان النفس مدركة بادراك خالد ضرورة ان ارتفاع النقیضین محال فلا یستلزم انتفاء الانتفاء الثابت للشئ لتحقق ذلك الشئ بل یكون هذا الانتفاء اعم منه فبطل ما زعمه المحقق الدوانی لجواز ان یتحقق هذا الانتفاء فی ضمن السلب البسیط ومحض الانتفاء دون الایجاب المحصل فلا یلزم ح تحقق ذلك الشئ الزائل الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة ثم اعلم انه یرد علی هذا الرد ایرادان الایراد الاول ما اورده بعض الاعاظم رح وهو منع قوله لا نم یكون فی قوة السالبة المعدولة المحمول وتحریره انا لا نم ان انتفاء انتفاء الشئ فی قوة السالبة المعدولة لان الانتفاء الثانی كما هو انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك یكون الانتفاء الثالث الآخر ایضا انتفاء ثابتا لان الانتفاء الثالث ایضا ادراك وصفة للمدرك فلا بد له من نحو من الثبوت فح یكون معنی انتفاء انتفاء الشئ الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشئ فكل مرتبة فی قوة الموجبة المعدولة المحمول ولیس مرتبة من المراتب فی قوة السالبة المعدولة والسر ان السلب فی السالبة المعدولة لا بد وان یكون انتفاء محضا وههنا لیس فی مرتبة انتفاء محض بل فی كل مرتبة انتفاء ثابت فلا یصدق سالبة معدولة اصلا بل یصدق فی المرتبة الثالثة النفس لا لا مدركة بادراك خالد وهذه موجبة معدولة المحمول محمولها سلب السلب الثابت وهذه القضیة تلازم الموجبة المحصلة وهو قولنا ان النفس مدركة بادراك خالد الا تری ان زیدا لا لا كاتب یلازم زید كاتب فلا یتم الرد فتدبر والایراد الثانی ما اورده احسن المحققین قدس الله سره علی قوله والسالبة المعدولة اعم الخ وهذا الایراد بعد تسلیم ان انتفاء انتفاء الشئ فی قوة السالبة المعدولة وتوضیحه ان السالبة البسیطة نحو زید لیس بقاعد والموجبة المعدولة نحو زید لا قاعد متساویتان ومتلازمتان عند وجود الموضوع ونقیضا المتساویین یكونان متساویین بلا شبهة فالسالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة وان كان بینهما عموم وخصوص لكن تكونان متلازمتین عند وجود الموضوع كما فی قولنا زید لیس بلا قاعد اذا كان زید موجودا یصدق زید قاعد بلا شبهة والموضوع ههنا للادراكات النفس الناطقة وهو موجود فح لا یكون ما فی قوة السالبة المعدولة اعنی انتفاء انتفاء الشئ اعم مما فی قوة الموجبة المحصلة اعنی تحقق ذلك الشئ فما قاله المحقق الدوانی من ان انتفاء انتفاء الشئ یستلزم تحقق الشئ الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة یكون تاما وقد اجیب عنه بوجهین الوجه الاول انا لا نم ان موضوع الانتفاء والزوال ههنا هو النفس الناطقة لان موضوع الانتفاء والزوال ما یوجد فیه الانتفاء والزوال وما یوجد فیه الانتفاء والزوال هو الشئ الزائل ای الادراك الزائل فموضوع الانتفاء هو الشئ الزائل وهو معدوم فلا یكون الموضوع موجودا فیه ان الزوال وان كان منسوبا بالذات الی الادراك الزائل الا انه منسوب الی محله ایضا وهی النفس الناطقة من قبیل وصف الشئ بحال متعلقه الا تری ان السواد اذا زال عن الجسم فزوال ذلك السواد وصف له بالذات فیقال السواد زائل عن الجسم الا ان زواله صفة

بجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قدزال سواده فالجسم صار موضوعا بزوال السواد فكذا الادراك فاذا كان عبارة عن زوال الادراك يقال الادراك قدزال ويقال ايضا ان النفس قدزال ادراكه الاول وسلب بالجملة المراد بالموصوف اعم من ان يكون بالذات او بحال المتعلق فالنفس ايضا موضوع وموصوف بحال المتعلق وهو موجود فثبت وجود الموضوع وان شئت التفصيل فتذكر ما قد سبق والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري رح وتوضيحه انا لا نم التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لان العدم المحض الذي هو في السالبة البسيطة مغاير للعدم الثابت الذي هو في الموجبة المعدولة بحسب المفهوم كما هو الظاهر وبحسب الحكم ايضا والشاهد عليه ان العدم الثابت صار ما كان دون العدم المحض فانه لا يكون ادراكا وح يجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة كلها منتفية معدومة عن النفس راسا الا الادراك الاخير والى انتفاء تلك الادراكات السابقة بانتفاء الثبوت فقط فيبقى الاعدام المحضة فيصدق السالبة البسيطة حينئذ ولا يلزم ان يصير العدم المحض عدما ثابتا حتى يصدق الموجبة المعدولة ايضا واذا بطل التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فلا نسلم التلازم بين نقيضيهما اعني الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع حتى يتفرع عليه تلازم ما في قوتهما وانت تعلم ما في هذا الوجه من وجوه الاختلال فالخلل الاول ما افاده بحر العلوم رح وتوضيحه ان منع تساوي السالبة المعدولة والموجبة المحصلة وتلازمهما مع وجود الموضوع خروج عن القانون والفطرة الانسانية لانه من الضروريات ان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة لا يكون الا بصدق السالبة المعدولة في ضمن السلب المحض وهذا لا يتصور الا اذا كان الموضوع معدوما فيصدق ح ان العدم ليس بثابت له لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان عدما او وجودا لثبت له واما اذا كان الموضوع موجودا في نفس الامر وههنا النفس الناطقة فلم يكن احدهما مفارقا عن الاخر بل يكون كلاهما متلازمين وقد سلب عنه ثبوت السلب اي لا ينتزع السلب عنه فح لا يخلو في نفس الامر اما ان يصلح الموضوع لان ينتزع الوجود اي سلوب السلب عنه اولا والثاني بط قطعا لانه من الضروريات ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح انتزاع السلب المحمول عنه فلا بد من ان يكون بحيث يصح انتزاع الوجود اي سلوب السلب عنه كما انه لا يصح في قولنا زيد لا انسان انتزاع هذا السلب عن زيد فلا جرم يصح انتزاع سلوب هذا السلب اعني الانسان عن زيد والا لارتفع النقيضان عن موضوع موجود وهو محال فتقرر الشق الاول فثبت المحمول للموضوع وهذا هو مفهوم الموجبة المحصلة فقد تلازمتا فانكار التلازم ليس الا مكابرة بحتة لا يصغى اليها والخلل الثاني ما اورده بعض الفضلاء رح من انه ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا حتى يتم ما قال المحقق البهاري رح وفيه انه ماذا اراد بقوله ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا ان اراد انه ليس المفروض ذلك عند المحقق البهاري رح فهو بط لان المحقق البهاري رح قد فرض ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا وان اراد انه ليس ذلك مفروضا عند المحشي اي السيد الزاهد فذلك ايضا مم لان هذا الفرض يفهم من كلام المحشي ايضا وان كان المفروض ليس بصحيح فانه قال المحشي في بيان نظر المصدر بقوله اقول فيه نظر الخ بل عدام الادراكات الغير المتناهية الخ و قال في بيان جواب لا يقال الخ واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراكات السابقة عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة الخ فتدبر والخلل الثالث ان بناء الكلام ههنا على ما هو الثابت المقرر عند المحققين من ان الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمتان عند وجود الموضوع فمنع التساوي والتلازم كما صدر عن المحقق البهاري لا يضرنا فتدبر فان قلت لما كان المقرر عند المحققين التلازم بينهما عند وجود الموضوع فلم اجترء المحشي على عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة قلت لعله اجترء عليه زاعما ان الموضوع وان كان هو النفس الا انه ليس بموجود ههنا لان موصوف الادراكات السابقة على الادراك اللاحق الطاري الاخير ليس الا اشخاص النفس التي ليس تشخصها الا بالازمنة التي يوجد في تلك الازمنة تلك الادراكات السابقة وقد ذهب جماعة من المحصلين الى ان الزمان من المشخصات حتى ان بكر الموجود في الامس مغاير لبكر الموجود في اليوم مثلا فبناء على هذا لما وجد الادراك اللاحق الطاري الاخير فقد عدم ازمنة الادراكات السابقة وقد كان تشخص اشخاص النفس بسبب تلك الازمنة فعدمت تلك الاشخاص فليس موصوف تلك الادراكات السابقة وموضوعها حينئذ موجودا فلا شبهة في عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة ح ولا يخفى عليك ما فيه فان الزمان ليس من المشخصات على ما قد مر منه من هذا البحث

علامه مولانا [illegible] رحمه ۱۲
عه / ا / مولانا عبد العلي قدس سره
عه / ا / السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ۱۲
عه / ا / المولوي غلام يحيى ۱۲

قوله ثم اقول الخ يعني بعد رد ما قال المحقق الدواني رح في ابطال كون العلم عبارة عن زوال الادراك السابق اقول من عند نفسه دليلا آخر على ان
الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه وهذا الدليل الخ تحقيقي لا يرد عليه ما يرد على بعض المحققين رح قوله يلزم على هذا التقدير الخ
اعلم اولا ان المراد بالزمان السابق الزمان الماضي وهو زمان جميع الادراكات التي تكون حاصلة قبل الادراك الآخر الطارئ اللاحق الحاصل في
الحال والمراد بالزمان اللاحق الزمان الحال وثانيا ان توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق
عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى المذكور زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق
اي في الزمان الحال سواء كان حدوثها في الزمان اللاحق او في الزمان السابق اي لا يكون الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال زائدة
على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فما بينه المحشي رح بقوله اذ على ذلك
التقدير الخ حاصله انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال وان كانت حادثة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراك آخر من الادراكات الحاصلة
في الزمان السابق اي الماضي لان كل واحد من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء للادراك السابق عليه فلا يوجد في الزمان
اللاحق اي الحال ادراك لا يكون انتفاء لسابقه لانه يبطل كون كل ادراك انتفاء لسابقه فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلك الادراكات الحاصلة
الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك في الزمان السابق فان كان الامر على العكس ايضا اي يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق اي الزمان الماضي ادراك من الادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فيكون الادراكات اللاحقة
باجمعها مقابلة بجميع الادراكات السابقة فيلزم مساواة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي والادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال وان لم ينعكس الامر بان يكون بازاء كل من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك
من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ولا يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ادراك
من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال فيكون الادراكات اللاحقة باجمعها بازاء بعض من الادراكات السابقة فيلزم
زيادة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي على الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال واما وجه بطلان اللازم
فبينه المحشي رح بقوله مع ان تزايد العلوم الخ حاصله انه من المقررات عندهم ان العلوم تتزايد يوما فيوما وهذا المقرر يدل على خلاف ما لزم
ههنا من زيادة الادراكات السابقة او تساويها مع الادراكات اللاحقة فان هذا المقرر ينادي باعلى نداء على ان الادراكات الحاصلة اي
الثابتة للنفس في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فقط تكون زائدة على الادراكات الحاصلة للنفس في الزمان السابق اي
الزمان الماضي واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون العلم عبارة عن الزوال ثم اعلم انه يجب علينا ان تنبهك على امور لا بد منها
الامر الاول ان بعض المحشين قد اراد بقول المحشي الزمان السابق زمان الصبي وبقوله الزمان اللاحق زمان الشباب وقرر الحاصل
بانه لو كان كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي
زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير
اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب الا ان يكون
بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي فان كان الامر على العكس ايضا بان كان بازاء كل ادراك من ادراكات زمان الصبي
ادراك من ادراكات زمان الشباب فيكون ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب متساوية وان لم ينعكس الامر يكون ادراكات زمان الصبي زائدة
على ادراكات زمان الشباب واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه فانه يدل على ان ادراكات زمان الشباب
تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي واذا بطل اللازم فبطل الملزوم وهو المطلوب ولا يخفى ان في هذا التقرير خدشتين الخدشة
الاولى ان كل ادراك من الادراكات الحاصلة في زمان الشباب سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في هذا الزمان اي زمان الشباب لا في الزمان السابق اي زمان الصبي كما لا يخفى فحينئذ لا يستقيم قول المحشي رح اذ
على هذا التقدير الخ ويبقى الملازمة التي ادعاها المحشي المحقق رح من غير دليل والخدشة الثانية ان تزايد العلوم يوما فيوما لا يدل

لا على ان يكون مجموع ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب زائدة على ادراكات زمان الصبي فقط ولا يدل على ان ادراكات
زمان الشباب فقط تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي اذ يجوز ان يكون النفس في زمان الصبي مشتغلة في الادراكات والاكتسابات
وفي زمان الشباب تكون معطلة فيكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان
الملزوم فتدبر والامر الثاني انه يعلم من تحرير بعضهم ان المراد بالزمان اللاحق في قول المحشي سن الكهولة وهو من الاربعين الى قريب من ستين
ما بين في الحكمة وان المراد بالزمان السابق في قول المحشي الزمان السابق على سن الكهولة فيكون حاصل عبارة المحشي المحقق رح على هذا
انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة
انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة فان كان الامر على العكس ايضا يلزم مساواة ادراكات سن الكهولة مع الادراكات الحاصلة قبله وان لم ينعكس الامر فيكون الادراكات
الحاصلة قبل سن الكهولة ازيد من ادراكات سن الكهولة واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا من المساواة
وزيادة السابقة فانه يدل على ان ادراكات سن الكهولة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن ولا يذهب عليك ان في هذا
الحاصل خللا من وجهين الوجه الاول ان كل ادراك من ادراكات سن الكهولة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في ذلك السن لا في زمان قبل ذلك السن كما لا يخفى فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل والوجه
الثاني انه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن على الادراكات
الحاصلة قبل ذلك السن فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن اذ يجوز ان يكون
ادراكات سن الكهولة منفردة مساوية للسابقة واذا جمع تلك الادراكات مع السابقة تكون زائدة على السابقة وان اريد بذلك
القول زيادة ادراكات سن الكهولة فقط على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن فقط فممنوع فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان الملزوم اللهم الا ان يقال
ان زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة على الادراكات الحاصلة قبله ضروري يعرف بالوجدان فلو كان العلم عبارة عن الزوال
لما كان العلوم الموجودة في سن الكهولة زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق وهذا مناف لهذا الامر الضروري فلزم بطلان
اللازم وفيه انه حينئذ يكون بطلان اللازم بهذا الامر الضروري لا بما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الثالث انه يعلم من تحرير بعض الاعلام
ان المراد بالزمان السابق زمان لا يكون الملكة فيه حاصلة والمراد بالزمان اللاحق زمان حصول الملكة فعلى هذا التقدير يكون حاصل
كلام المحشي انه لو كان الادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه
حاصلة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على
تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة الا
ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة لان الادراك اللاحق انتفاء الادراك
السابق فان انعكس الامر ايضا يلزم مساواة ادراكات زمان حصول الملكة مع الادراكات الحاصلة في زمان ما كان الملكة فيه حاصلة وان لم ينعكس
الامر كان الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة زائدة على ادراكات زمان الملكة واما بطلان اللازم
فلان ما هو المقرر عندهم من تزايد العلوم يوما فيوما ليدل على خلاف ما لزم ههنا فانه يدل على ان ادراكات الزمان اللاحق اي زمان
حصول الملكة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق الذي ما كان الملكة فيه حاصلة بان يحصل في الزمان اللاحق
بممارسة العلوم ملكة يكون الانسان بها قادرا على ان يحصل الادراكات والعلوم زائدة على ما حصله في الزمان السابق الذي
ما كان الملكة فيه حاصلة مثلا اذا حصل الانسان في الزمان السابق عشرة من المسائل فيحصل في الزمان اللاحق بسبب الملكة
الحاصلة فيه ادراكات زائدة على عشرة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا يذهب عليك شيء في هذا الحاصل اما اولا فبان كل ادراك

من ادراكات زمان الملكة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من ادراكات ذلك الزمان لا من ادراكات الزمان الذي ما كان الملكة حاصلة فيه فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير ايضا يبقى الملازمة بلا دليل واما ثانيا فبانه ان اريد بتزايد العلوم هو ما فهم من زيادة مجموع ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه وان اريد بذلك القول زيادة ادراكات زمان الملكة فقط على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة حاصلة فيه فقط فممنوع لجواز ان يكون النفس باقية في البدن بعد حصول الملكة زمانا قليلا او تكون معطلة فكيف يكون حينئذ ادراكات زمان الملكة فقط زائدة على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه فقط فلا يلزم بطلان اللازم فلا يلزم بطلان الملزوم وان قلت ان زيادة العلوم الموجودة في زمان الملكة فقط على الادراكات الحاصلة في الزمان الذي ما كانت الملكة حاصلة فيه ضرورية قلت انه يكون بطلان اللازم ح ضروريا بديهيا لا كما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الرابع انه اعترض حسن المحقق على المحشي المحقق بانه وان سلمنا ان كل ادراك لاحق بازائه سابق لكن يجوز ان يكون السوابق متعاقبة في الحصول واللواحق مجتمعة فاذا فرضنا ان عشرين ادراكا حاصلة لنا في الزمان اللاحق كاليوم مثلا فيكون بازائها عشرون ادراكا في الزمان السابق بعضها الا انه يجوز ان يكون السوابق على سبيل التعاقب وارتفاعاتها اعني الادراكات الموجودة في الزمان اللاحق كاليوم تكون على سبيل الاجتماع فيكون الادراكات اللاحقة زائدة على الادراكات السابقة فبطل الدليل الذي اورده المحشي المحقق رح وقد اجيب عنه بوجوه الاول ما اورده ملك العلماء ادام الله فيوضه بانه اذا كان الادراك عبارة عن زوال الادراك فكل ادراك يكون زوالا لآخر فكما لا يصح اجتماع الادراكات السابقة كذلك لا يصح اجتماع الادراكات اللاحقة ايضا بل كل لاحق سابق لادراك يحقه فتدبر والثاني ما اورده بعض المشاهير وهو ان تعاقب الادراكات السابقة ان كان في الحدوث فلا ضرر لنا فيه فانها مجتمعة في البقاء وان كان المراد تعاقبها في البقاء فذلك خطاء فاحش فان تعاقبها في البقاء انما يكون اذا زال بعضها بعض ثم يزول هذا الباقي وهكذا وقتا بعد وقت وهذا خلاف المفروض فان المفروض انها مجتمعة والثالث بان المرتفعات ان كانت موجودة معا سابقا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فح ثبت اجتماع المرتفعات وان لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فيتحقق ارتفاعات تلك المرتفعات والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال واذا تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات لزم تحقق الادراكات اللاحقة قبل ما فرض تحققها وهو محال وفيه انا نختار انه لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل الادراكات اللاحقة ولا يلزم من تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات تحقق الادراكات اللاحقة لانه يجوز ان يكون الادراكات اللاحقة عبارة عن ارتفاعاتها المخصوصة بزمان ومكان فلا يلزم من عدم وجود المرتفعات الا ان يكون ارتفاعاتها متحققة ومن هذا لا يلزم تحقق الادراكات اللاحقة فان قيل ان الادراك زوال وانتفاء مطلق لنفس الادراك لا مخصوص بزمان ومحل قلت على هذا يبطل الحصر في الشقوق اذ يبقى حينئذ شق وهو ان يكون الادراك عبارة عن الزوال المخصوص ولا يلزم من ابطال كون الادراك عبارة عن الزوال المطلق ابطال كونه عبارة عن الزوال المخصوص فلا يحصل المدعى فتدبر قوله وايضا يلزم الخ هذا دليل آخر على ابطال كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق يعني انه يلزم على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين وهما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية وعدم تحققها قوله لانه لما كان الخ هذا دليل اللزوم اجتماع النقيضين على التقدير المذكور وتوضيح هذا الدليل موقوف على تمهيد مقدمة اشار المحشي رح اليها بقوله لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية الخ وتفصيلها ان للنفس استعدادا وقوة للادراكات الغير المتناهية في كل آن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية بان يمكن للنفس ان تدرك في هذا الآن زيدا والا تدرك عمروا والا تدرك خالدا وهكذا وهذا هو المقرر كما ذكره صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني وقد مر التفصيل فتذكره اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان هذه المقدمة تحكم بان تتحقق بالفعل في كل آن في النفس صفات زائلات بادراكات غير متناهية على سبيل الاجتماع قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس لانه لو لم يوجد الصفات في النفس قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس في كل آن مجتمعة فيلزم عدم الاستعداد في النفس بهذه الادراكات الغير المتناهية اذ سبيل البدلية موقوف على وجود الصفات الغير المتناهية قبلها مجتمعة في النفس على ما قدم ولما كان الادراك والا الصفة مخصوصة هو ادراك آخر حاصل قبلها هو المفروض في الشق الاول فيكون تلك الصفات

الغير المتناهية المجتمعة ادراكات فيلزم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة قبل هذا الادراك اللاحق الاخير ولما كان كل ادراك لاحق زوالا للادراك
السابق عليه على ما هو المفروض فيلزم ان لا يتحقق شئ من تلك الادراكات الغير المتناهية السابقة لانها ادراكات فيكون كل واحد منها زوالا للسابقة
وقبل هذا الاخير فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وما يستلزم المحال محال فكون الادراك زوالا للادراك السابق عليه محال ايضا ومن ههنا اندفع ان كون كل
ادراك زوالا للادراك سابق عليه انما يوجب عدم تحقق الزائل به لا عدم تحقق شئ من الادراكات فيجوز ان يتحقق ادراكات غير متناهية ولا يكون
من تلك الادراكات المتحققة بعضها زوالا للبعض حتى يلزم انتفاء الادراكات المتحققة ويلزم اجتماع النقيضين فان قلت لما كان كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه لا يلزم عدم تحقق الادراكات باسرها لان الادراك الاخير يكون متحققا بالبداهة فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت ان الكلام في
الادراكات السابقة ويلزم عدم تحقق تلك الادراكات على ذلك التقدير ولا كلام لنا في الادراك الاخير ولا دخل للادراك الاخير في لزوم اجتماع
النقيضين فتفكر ثم اعلم انه يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم رح وتفصيله انا سلمنا ان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق الادراكات
السابقة بازاء الادراكات اللاحقة التي هي في قوة النفس لكنه لا نسلم اجتماع تلك الادراكات السابقة بالفعل مقدمة على كل واحد من الادراكات
الغير المتناهية التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين بل يجوز ان يكون تحقق تلك الادراكات السابقة التي هي
بازاء ما في قوة النفس من الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب بان يكون اللاحق من الادراكات التي هي في قوة النفس زوالا للسابقة ويكون
هذا السابق الزائل مقدما على ذلك الادراك اللاحق الذي هو زوال هذا السابق وهكذا يكون هذا اللاحق سابقا وزائلا بالادراك اللاحق الآخر من تلك
الادراكات التي هي في قوة النفس وهكذا فلا يلزم اجتماع النقيضين لان زمان تحقق الامر الزائل اي الادراك السابق قبل زمان زواله وزمان عدم
ذلك الادراك السابق هو زمان زواله فزمان التحقق مغاير لزمان العدم فاين الاجتماع ومن ههنا اتضح ما افاده جد جدي كمال الملة والدين قدس الله
اسرارهما لكن ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب
كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم
فكيف الجمع انتهى قوله قدس سره تلك اي الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره على هذه اي الادراكات
التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وجودها وعدمها الضميران راجعان الى الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله
قدس سره نعم تحقق الكل اي كل من الادراكات السابقة التي هي بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وعدم كل اي كل
من تلك الادراكات السابقة قوله قدس سره فكيف الجمع اي فكيف الجمع للنقيضين فتدبر وأجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري رح وتوضيحه ان هذا القول من المحشي ليس دليلا تاما على اثبات المدعي وهو ان الادراك ليس زوالا للادراك مستقلا في نفسه كما يدل عليه قول المحشي
كما ذكره في الشق الثاني بل غرض المحشي من هذا القول انه توضيح المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من انه يلزم وجود امور
غير متناهية في النفس وتخيير الشق الاول اي كون الادراك زوالا الادراك فيلزم استحالة اخرى وهو اجتماع النقيضين تحقق الادراكات وعدم
تحققها فمنع اجتماع الادراكات السابقة كما وقع من المورد منع على تلك المقدمة ولا يرد على المحشي لانه ليس مستدلا استدلالا تاما والثاني ان المراد
بكون النفس ذات قوة ادراكات غير متناهية انها قوة للادراكات الغير المتناهية لكن الفعل على سبيل البدلية كما تقدم التفصيل فلو فرض ان الادراك الحصولي زوال صفة وهو
ادراك آخر سابق فيلزم ان يكون الادراكات السابقة الغير المتناهية الزائلة بهذه الادراكات مجتمعة في النفس ولا يكفي تحقق الادراكات
السابقة الزائلة بهذه الادراكات على سبيل التعاقب لكون النفس ذات قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدل كما عرفت
سابقا في شرح قوله فللنفس ادراك امور غير متناهية فيلزم اجتماع النقيضين ايضا فتذكر ما سلف فانه ينفعك في كثير من المغلقات قوله والمصنف
لم يرد الشئ الزائل الخ ليس المقصود من هذا القول اعتراضا على صاحب المطارحات بانه يلزم في دليل صاحب المطارحات استدراك
لانه اثبت المدعي وهو كون الادراك حصوليا بابطال نقيضه بالزام المحالين في الشقين حيث اثبت في الشق الاول خلاف المفروض
وهو كون الادراك وجوديا وفي الشق الثاني وجود الامور الغير المتناهية والمص لم يورد الا محالا واحدا هو وجود الامور
الغير المتناهية فليس في كلام المص استدراك لانه لا استدراك في الزام محال مخصوص باحد الشقين والزام محال آخر بحيث يعم الشقين
بل في هذا البيان فائدة جديدة بل هذا القول دفع دخل مقدر تقريره ان صاحب المطارحات زيّف الشئ الزائل بانه اما ادراك وصفة

ح وجود زوال الادراكات الصفات المتحققة السابقة الادراكات حكم وعدم منه زوال السابقة فيلزم عدم تحققها لمولوي محمد على سلمه مولوي محمد اعظم ١٢٧١ سلمه مولانا غلام يحيى ١٢٧١

غير ادراك وابطل كلا شقي الترديد الشق الاول منهما بلزوم استحالة مختصة به والشق الثاني منهما بلزوم استحالة تعم الشقين فاثبت المدعي بعد ابطال
ذينك الشقين ولا يخفى ان اثبات المدعي بهذا النمط لما كان مرتكزا في الذهن بسرعة ويسرة فكان اولى فلم ترك المصنف ثم اعلم اولا ان قوله الا
الغير المتناهية اسم لان المفتوحة وقوله يلزم على تقدير الخ خبرها وثانيا ان توضيح الدفع ان المصنف لم يرد د الشيء الزائل بين الادراك وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان مبنى كلام المصنف رحمه الله انه على تقدير كون الادراك زوالا لامر يلزم قطعا ان يكون فينا امور
غير متناهية مجتمعة بالفعل في نفس الامر بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية ولا يخفى ان هذا يحصل على
كل تقدير سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة آخر غير الادراك فرام المصنف الاختصار وترك الترديد بينهما وان كان في الترديد بين
الشقين وابطال كل شق على حدة زيادة فائدة تحصول المقصود بالطريق الاخصر والاختصار من شان المتون فلا قدح لا في ترك الترديد لا اقتصار
وقصر المسافة ولا في اخذ الترديد لزيادة الفائدة ففي عبارة المطارحات حصول المقصود مع زيادة الفائدة وفي كلام المصنف رح حصول المقصود
مع قصر المسافة ولكل وجهة هو موليها وكل حزب بما لديهم فرحون ولك ان تقول ان بيان المصنف قوي تام من البيان الذي ذكر
في المطارحات لان مبنى كلام صاحب المطارحات الترديد بين الشقين والاستحالة التي ابطل صاحب المطارحات بها الشق الاول لا تتم بلا تاويل فالغرض
المصنف عنه ونبى كلامه على الاستحالة التي ورودها عام وتام غير محتاج الى التاويل فتامل وتمام التحقيق ان يعلم انه لما ادعى المصنف سابقا ان الزائل
عند العلم بهذا اي بزيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي بعمرو مثلا فاستدل عليه بقوله والا اي وان لم يكن الزائل عند العلم بزيد مثلا مغاير الزائل
عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الزائلان لكان العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه
الملازمة ان الزائل لما كان واحدا عند العلمين كان العلم بهذا عين العلم بذلك بلا شبهة قوله وذلك لان الخ هذا دفع اعتراض يرد على
قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وتقريره انه لا يلزم من كون الزائل عند العلم بزيد متحدا مع الزائل عند العلم بعمرو ان
يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد مثلا وآخرهما علما لعمرو مثلا فبحسب الزوالين
يتعدد العلمان فلا يلزم على تقدير اتحاد الزائل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الزائل
ثابت لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فاذا زال عند علم زيد امر فذلك الامر بعينه لو زال عند علم عمرو ايضا فلا يخلو اما ان يعرض لذلك الزائل
زوال آخر يكون هو علم عمرو او لم يعرض لذلك الزائل زوال آخر بل الزوال الذي كان الامر الزائل زائلا به عند علم زيد حاصل عند علم عمرو ايضا
على الاول يلزم ان يكون للزائل الواحد زوالان وهو باطل وعلى الثاني يلزم اتحاد العلمين لان الزائل في كلا العلمين وكذا الزوال فيهما
متحد فيستلزم هذا الاتحاد لاتحاد العلمين وهو المطلوب بقي مطالبة البرهان على ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يكون
له زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فنقول اما الاول فلما افاده احسن المحققين رح وهو ان الزوال ليس الا معنى
مصدريا والمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده ولما كان المنسوب اليه اي الزائل واحدا يكون المنسوب
اي الزوال ايضا واحدا دون الاثنين فلا يكون للشيء الواحد زوالان على طريق المعية لا يقال يجوز ان يكون للزائل الواحد جهات واعتبارات
متعددة مختلفة كالعلم بالكنه والعلم بالوجه وغيرهما ويعرض له الزوالات باعتبار تلك الجهات فثبت التعدد فلا يلزم اتحاد العلمين فان الزوال
المتعلق بالزائل بحسب جهة علم لزيد والمتعلق به بحسب جهة اخرى علم لعمرو لانا نقول فالزوال ح تعلق حقيقة بجهة جهة والجهتان متغايرتان
فليس اتحاد الزائل ح فتدبر واما الثاني فلان الزائل الواحد لو كان له زوالان على سبيل التعاقب فالزوال الثاني اما ان يتعلق بالزائل
حين بقاء الزوال الاول بان لا يعود الزائل يلزم ان يتحقق العدم بالشيء الذي هو معدوم محض وهذا غير معقول واما ان يتعلق
الزوال الثاني بالزائل بعد تحقق الزائل ووجوده ثانيا بان يوجد الزائل بعد الزوال ثم يزول مرة اخرى فيلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال فان قلت انا نختار الشق الثاني ولا يلزم اعادة المعدوم الا اذا ارتفع عدمه مطلقا وارتفاع العدم المطلق لا يلزم من
ارتفاع العدم الخاص كما لا يخفى قلت لما ارتفع العدم الخاص عن ذلك الزائل صار موجودا فيلزم اعادة الوجود للمعدوم بعينه
فتدبر واما الدليل المشترك بين عدم امكان الطريق الاول وعدم امكان الطريق الثاني انه لو لم يكن للزائل الواحد زوال واحد بل كان للزائل
الواحد زوالان سواء كانا مجتمعين او متعاقبين في زمانين لزم بطلان الحصر العقلي بين الشيء وسلبه اي نقيضه والتالي باطل بالضرورة

فالمقدم مثلا ما الملازمة فلانه يجوز ان يكون ذلك الشئ مسلوبا بسلب آخر وزائلا بزوال آخر ممتاز عن الزوال الاول فيجوز رفع الانسان ورفع سلبه الخاص بجواز كونه مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول فتفكر قال بعض المشاهير هذا اشد بداهة من قولنا الموجود ليس له الا وجود واحد وذلك لان الشئ اذا تقرر يقع في الوهم انه يجوز ان يحصل فيه وجودات كما يحصل فيه اوصاف متعددة وان كان هذا الوهم باطلا واما الشئ اذا زال لم يبق فيه ما يعرضه زوال آخر انتهى قال في حاشية الحاشية على قوله وذلك لان الخ ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم

نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهت قوله فيها هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فما افاد بعض الاعلام من ان المراد بهذا البيان البيان الذي اتى به المصنف ابطال الازالة لا يعلم وجهه قوله فيها مختص الخ توضيحه انه اذا كان العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المصنف بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزائل اتحاد العلمين لجواز ان يكون لزائل واحد زوالان ولكل زوال علم للشئ فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قوله فيها ولا يحتاج اليه الخ توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ قوله فيها اذ على هذا التقدير الخ علة بقوله لا يتوهم وتوضيحه ان الاستدلال بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ليس مختصا بصورة كون العلم نفس الزوال بل يحتاج اليه في صورة كون العلم نفس الزائل ايضا لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ايضا يتوجه المنع على الملازمة التي ادعاها المصنف بقوله والا لكان العلم الخ فيقال لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الزائل لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك اي زيد مثلا يكون عبارة عن الزائل من حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا يكون عبارة عن ذلك الزائل من حيث كونه زائلا بزوال آخر فاتحد الزائل مع انه لا يلزم اتحاد العلمين فيحتاج في دفع هذا المنع ورفع هذا الاحتمال الى قوله وذلك لان الزائل الواحد الخ فالاحتياج الى المقدمة التي اوردها المحشي ثابت على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الزائل او عن الزوال فارتفع التوهم ثم اعلم انه قد يستدل على ابطال كون العلم عبارة عن نفس الزائل بانه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل لزم ان يكون العلم لا شيئا محضا غير قائم بالنفس ولا منتزع عنها لان الزائل معدوم محض ولا شئ بحت غير قائم بموضوع ولا منتزع عن موضوع فح يكون اتصاف النفس به ممتنعا وهذا الثاني مخالف لما تقرر في مداركهم من ان العلم من الصفات التي تحدث في النفس وتكون موجودة فيها وتقوم فيها وتتصف بها النفس فالمقدم ايضا باطل قوله لنا اقول الخ هذا شروع في الدليل الآخر على ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا تمهيد مقدمة مسلمة عندهم قد بينها المحشي بقوله ان العلم بهذا الخ توضيحها ان العلم بهذا اي زيد مثلا لا يجامع العلم بذلك اي عمرو مثلا حدوثا في آن واحد وان كانا مجامعين بقاء يعني انه ليس اذا حدث في النفس في آن علم زيد مثلا ففي ذلك الآن يحدث علم عمرو ايضا في النفس مجامعا ومقارنا له بل يمكن ان يحصل علم زيد في آن ثم بعده في الآن الآخر يحصل علم عمرو قوله لما اشتهر الخ دليل للمقدمة الممهدة المذكورة سابقا توضيحه انه قد اشتهر ان النفس في آن واحد لا تطيق على ان تتوجه الى شيئين متغايرين والعلم يكون بالتوجه فلا يحصل العلمان للنفس في آن واحد معا اصلا فقد ثبت ان العلم بزيد لا يجامع العلم بعمرو بحسب الحدوث اي لا يحدثان في آن واحد بل يحدث احدهما في زمان والآخر يحدث في الزمان الآخر وهو المقصود المطلوب ثم اعلم اولا ان في قول المحشي اشتهر الخ اشارة الى ما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وتوضيحه ان الجمهور وان تشبعوا بان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين الا انه ليس لهم على هذا الامر برهان قوي وغاية ما لهم فيه البداهة حيث قالوا انا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى ادراك شئ فيتعذر في تلك الحالة في ذلك الآن التوجه الى ادراك شئ آخر والامر الواقعي ان الخيال لا يقدر على استحضار امور كثيرة في آن واحد بل على سبيل الترتيب واما النفس فتقدر على ذلك فتعذر التوجه الى شيئين مفصلا في آن واحد ليس عائدا الا الى الخيال لا الى النفس فاشتبه على القوم العلم العقلي بالعلم الخيالي حتى اثبتوا ما هو حكم الخيال للعقل ولا ريب في ان الادراك الخيالي والادراك العقلي متغايران حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وحصل في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ في الترتيب فاذا بدلنا وقلنا الناطق انسان فما هو المحاط بادراك العقل لا يتبدل واما ما هو حاصل في الخيال فينقلب فثبت التغاير بين العلم الخيالي والعلم العقلي وثانيا

ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ١٢ منه

ان المتاخرين استدلوا على ان النفس في آن واحد تتوجه الى شيئين بدلائل منها انا اذا حكمنا على زيد بالقيام فلا بد حين الحكم من ان يحضر الطرفان
المحكوم عليه والمحكوم به لانه لو لم يكن حضور الطرفين حين الحكم فاما ان يكون الطرفان ذهولا عنهما حين الحكم او منسيا عنهما فيجوز الحكم على ما هو مذهول
او منسي وهو باطل ولا ريب في ان آن الحكم آن واحد فقد ثبت حضور الطرفين وتوجه النفس الى الشيئين معا في آن واحد وفيه انا سلمنا ان
الطرفين حاضران في ذلك الآن والنفس تتوجه اليهما فيه لكن لا نم انهما حاضران تفصيلا والتوجه اليهما تفصيلي لم لا يجوز ان يكونا حاضرين اجمالا
ويكون التوجه اليهما اجماليا وما اشتهر معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد تفصيلا فلا بطلان له وقال المحقق السندي يجوز ان الالتفات
يكون الى طرف في آن ثم الى الطرف الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى فاجتمع الشيئان في النفس بقاء لا حدوثا في آن والمحال انما
يكون حدوثا فان المراد بقولهم ان النفس لا تتوجه الى شيئين ان النفس لا يمكن توجهها الى شيئين حدوثا في آن واحد بان يحدث التوجه
اليهما معا في آن واحد ومنها ان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطالب الى المبادي المحصلة المتعددة دفعة في آن واحد ابتداء
لا بقاء فقد حدث ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان اختلج في صدرك انه ليس في الحدس لحاظات كثيرة تتعلق بكل واحد من المبادي
المحصلة معا في آن واحد بلا تعاقب وترتب في تلك المبادي بل في الحدس سنوح وحضور للصورة الوحدانية الاجمالية للمبادي في مرتبة فليس في
الحدس تعدد وتكثر في اللحاظ فاذهب بالقداده رده الفاضل اللام فوري بقوله ان المبادي في حالة الحدس ان كانت مشتملة على النسبة الحاكية فالنفس
تنتقل من تصديق المبادي الى تصديق المطالب في آن واحد تفصيلا لا اجمالا وان لم تكن مشتملة عليها فلا ينتقل النفس من تصديق المبادي الى تصديق
المطالب وهو خلاف المفروض وخلاف الواقع ايضا انتهى فتدبر ومنها انا اذا تصورنا الانسان بحده اعني الحيوان الناطق فلا يكون العلم باحد اجزاء ذلك
الحد كالحيوان او الناطق مفيدا للعلم بتمام حقيقة الانسان فلا بد من حصول العلم بجميع اجزاء ذلك الحد لتحصيل العلم بتمام حقيقة الانسان فقد توجه النفس
في آن تصور المحدود بالكنه الى جميع اجزاء ذلك الحد وهذا مناف لما اشتهر وفيه على قياس ما مر انه قد حصل اولا العلم بالحيوان ثم بعده حصل العلم بالناطق ثم حين الانتقال من
هذا الحد الى ذلك المحدود قد صارت النفس متوجهة الى جميع اجزاء الحد لكن اجمالا لا تفصيلا فلا منافاة لما اشتهر من انه لا توجه للنفس في آن
واحد الى شيئين تفصيلا ومنها ان استخراج النتيجة واكتسابها مع الغفلة عن احدى المقدمتين باطل فلا بد حال الاكتساب والاستخراج من
ملاحظة المقدمتين الصغرى والكبرى وحصولهما عند النفس فقد ثبت التوجه للنفس الى المقدمتين والحكمين في آن الاكتساب واستخراج النتيجة وفيه
ان ما اشتهر معناه انه لا يتوجه النفس الى شيئين في آن واحد بالتوجه التفصيلي بحيث يمتاز كل واحد من الشيئين عن الآخر بالامتياز التام
واما مقدمتا النتيجة فتلاحظان حال اكتساب النتيجة واستخراجها اجمالا لا بحسب التفصيل والامتياز والتوجه الاجمالي الى الشيئين لا ينكر كيف ولنا
رأينا بعد امرا بعض يحصل لنا بلا شبهة علم اللبنات التي قد اختلطت وتماست وهذا العلم ليس الا بالاجمال وبالجملة ما يوجد هو التوجه الاجمالي الى
شيئين في آن وما ينكر هو التوجه التفصيلي الى الشيئين في آن واحد ويمكن ان يقال ان المقدمتين لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ وحداني
فلا تلاحظ النسبة فيهما فتكونان في حكم المفردات والمفردات لا يتعلق بها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات مفيدة للتصديق ومنتجة
للنتيجة فتدبر ومنها ان الله سبحانه تعالى والعقول المفارقة عن المادة لا يمكن ان يكون امر من معلوماتها حاصلا بالقوة بل جميع معلوماتها
حاضرة وحاصلة لهم بالفعل في كل آن فبطل ما اشتهر وقد جعل المحقق البهاري هذا الاستدلال من الحجة القاطعة وفيه على ما ادى اليه فكري ان
ما اشتهر هو استحالة توجه النفس الى الشيئين في كل آن والنفس هو الجوهر المجرد عن المادة في ذاته المقارن لها في فعله ولا ريب في ان الله تعالى
ليس بنفس والعقول نفوسا فلا يتخيل توجهه ولا توجههم الى الاشياء في آن فكيف بطل ما اشتهر أليس لك شعور بان الكلام القديم قائم بذاته
تعالى دفعة وجميعا من غير ان يترتب اجزائه ويتعاقب والا فلا يكون ما هو متاخر قديما ولا شبهة في انا لا نقدر على مثل ذلك فقس على
هذا هذا التوجه ايضا فله تعالى توجه دفعة الى الامور وليس هو لنا وانا القاضي الرشيدي انكر التوجه في العلم بزعم انه لو لزم التوجه في العلم
لزم توجه الباري سبحانه تعالى الى امور غير متناهية في آن وهو باطل ولا يخفى عليك ان الحق المسلم ان الباري تعالى متوجه الى
الامور الغير المتناهية والا لزم كونه ساهيا او غافلا تعالى عنه علوا كبيرا ولا شبهة في ان التوجه لازم للعلم فانه لا بد في العلم
من المعلوم بحيث يصح التفات النفس اليه فتأمل ومنها ان النفوس الناطقة لما تفارق الابدان فيكون جميع كمالاتها حاصلة
لها بالفعل ولا يكون لها كمال متوقع فالكل حاضر عندها في كل آن فانهدم ما اشتهر منهم وفيه ان ما اشتهر منهم معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين

ن مادام لها تعلق بالبدن وتلوث بالكدورات واما لم يكن لها تعلق بالبدن وتفارق من الابدان فلا شبهة في اجتماع كمالاتها وحضورها بالفعل
في آن فلا ينهدم اساس ما اشتهر بينهما اورده ملك العلماء مدظله من ان الامتناع التوجه الى شيئين في آن واحد كيف وانا كثيرا ما نشاهد
بيننا ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثنائه وذلك الالتفات شيئا آخر نسمعه وندركه بحيث لا ينقطع ذلك الالتفات بل كثيرا
ما نلقى اشخاصا كثيرة دفعة ونسمع كلام كل واحد منهم ونفهمه والانكار مكابرة صرفة ويمكن ان يقال ان بناءها على الغفلة من سرعة انتقالات
الالتفات فتدبر قوله فلو كان الخ وتوضيحه انه اذا تقرر ان العلمين لا يجتمعان حدوثا في آن واحد فلا يتحقق العلمان الا في آنين والا لزم
توجه النفس الى شيئين في آن وهو محال كما مر فحينئذ لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا الحاصل في آن عين الزائل عند العلم بذلك
اي عمرو مثلا الحاصل في آن آخر فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد كونه زائلا بالعلم بزيد في آن آخر وصار موجودا ثانيا ثم زال بعلم عمرو فتخلل
الوجود بين ذينك الزوالين فح يلزم اعادة المعدوم بعينه لان الزائل المعاد ليس مغايرا للزائل الاول واما لم يكن الزائل عند العلمين واحدا
شخصيا بل صار متعددا فيلزم كون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك وهذا خلاف المفروض فلا بد ان يكون الزائل المعاد عين الزائل
الاول وهو اعادة المعدوم واما ان لا يعود الزائل بعد زواله بعلم زيد فح لا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو سوى الزوال
الذي تعلق به عند علم زيد او لا يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو بل يكفي الزوال الاول الذي تعلق بذلك الزائل عند علم زيد للعلم بعمرو
ايضا وعلى الاول يلزم ان يكون انعدام الزائل غير الانعدام الاول فيكون الزائل الاول منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وعلى الثاني
يلزم ان يستوي حال العلم الثاني اي ادراك عمرو وحال ما قبله لان ما قبل علم عمرو قد كان فيه هذا الزائل بزوال وعند علم عمرو ذلك الزائل
مع ذلك الزوال باق الآن كما كان فتساوى الحالان ولا ريب في ان اللوازم الثلث كلها باطلة اما الاول فلاستحالة اعادة المعدوم بعينه
كما مر واما الثاني فلان الزوال معنى مصدري تعدده ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه ووحدته ولما كان المنسوب اليه يعني الزائل واحدا فكيف
يتصور تعدد الزوال وتكثر العدم واما الثالث فلبداهة ان حال العلم الثاني وما قبله ليسا بمتساويين والا لضاع العلم الثاني ولم يفد واذا بطل
اللوازم فقد بطل الملزوم فقد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم تعدد الزائلات بعد تعدد
الادراكات وهو المطلوب وهذا التوضيح انما هو على تقدير كون قوله او اعدامه بأو الفاصلة العاطفة معطوفا على قوله اعادة المعدوم كما هو
في النسخ المعتمدة عليها واما اذا كان ذلك القول باذ التعليلية كما هو في بعض النسخ فيكون ذلك القول دليلا على لزوم اعادة المعدوم وحاصل
حاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا عين الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد
للعلم بهذا اي زيد مثلا من زوال وعدم وكذا لا بد للعلم بذلك اي عمرو مثلا من زوال وعدم آخر والزوالان متغايران حقيقة والا اي
وان لم يكن الزوال الثاني غير الزوال الاول بل يكون الزوال الثاني عين الزوال الاول يستوي حال العلم الثاني وما قبله لان الزائل
والزوال متحد في الحالين وهو باطل فلا بد من تغاير الزوالين وقد بطل من المقدمة الممهدة الاجتماع بين العلمين حدوثا فلا يتصور تعلق
الزوالين بزائل واحد معا فلا بد من ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم صار موجودا ثم صار معدوما بالعلم الثاني وهذا اعادة
المعدوم بعينه وهو محال وهذا المحال انما نشأ من كون الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك فهو يكون باطلا وهو المقصود
ولا يخفى عليك ما في هذا من الخلل وهو ان قوله اذ لا يصح تعليلا لقوله لزم اعادة المعدوم اذ التعليل يجب ان يكون مستلزما لما هو تعليل
له وقوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها
فلا جرم يكون الزائل الثاني ايضا غير الزائل الاول فلا يلزم اعادة المعدوم بقي ههنا امر وهو ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان
مجامعة العلمين حدوثا لا بطلان مجامعة العلمين بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد اي الزوال الواحد بحسب الحدوث علما بشيء ويكون ذلك
الامر بحسب البقاء علما بشيء آخر ويجتمع ذانك العلمان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولا يلزم اعادة المعدوم على انه لقائل
ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد والآخر علما لعمرو ولو كانتا متعينين في دفعة
بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قلنا انه على هذا لا يكون هذا الدليل دليلا آخر مستقلا وهو
خلاف سوق كلام المحشي ره وما قال المحقق الكهاري من ان او الفاصلة سخيف فلعل وجه السخافة ما قيل من انه لو قرئ قول السيد الزاهد

او اعدامه غير الاعدام الاول باو الفاصلة لكان معطوفا على قوله اعادة المعدوم مع عدم ذكر كلمة اما في المعطوف عليه ومن المعلوم المتقرر انه لو
عطف شيء باو يستحسن ذكر كلمة اما في المعطوف عليه قال المصنف فيلزم تفريع على ما تقدم يعني انه لما ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا
مغاير للزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون فينا امور مجتمعة بالفعل غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها المص
بقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يعني ان لنا قوة على ادراك الامور الغير المتناهية ولا بد لكل ادراك من زائل لسبب
الامر الواحد كافيا للادراكين فضلا عن الادراكات فيكون بازاء كل ادراك امر فلا بد من ان يكون فينا امور غير متناهية يزول امر من هذه
الامور عند ادراك امر واما بطلان اللازم فسيجي في كلام المص فانتظره مفتشا ثم اعلم ان ما قال المص من ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية
لاربع صور بحسب النظر احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل وليس هذا مراد المص اذ يأباه فيه لفظ القوة لما بين القوة والفعل
من المنافات وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا بالفعل متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وهذا ايضا ليس بمراد لما مر انفا وثالثها ان ادراكات النفس
على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك النفس شيئا بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على
ادراك آخر ورابعها ان النفس تقدر على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن وهذا المعنى الرابع هو المراد ههنا من كلام المص التحقيق و
ان اراد المحشي المحقق المعنى الثالث من كلام المص واورد عليه المنعين الآتيين قوله حاصله الخ محصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر وجوديا
كان ذلك الامر ادراكا او غيره ادراكا كان او غيره فلا ريب في ان يكون ذلك الامر الزائل موجودا قبل ذلك الادراك حتى يتعلق الزوال بذلك
الامر فالزائل لا يصير زائلا الا اذا كان موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية بمعنى ان ادراكنا لا يقف عند حد يعني ان اي
مرتبة من الادراكات تحصل للنفس يمكن حصول ادراك ومرتبة اخرى بعدها وهكذا فلا يقف الادراك على حد لا يمكن الزيادة عليه فلا محالة
يكون تلك الامور الغير المتناهية الزائلات موجودة في النفس مجتمعة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يكون
كل واحد من هذه الامور الغير المتناهية زائلا حين تعلق الزوال به فيلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس وهذا هو المطلوب قوله
اي ادراكنا غير واقف الخ تفسير لقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يشعر بان انه ليس المراد من كلام المص بحسب ما في
قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل اذ من الضرورة انه غير ممكن للنفوس على انه ينافيه
لفظ القوة كما مر بل المراد من ذلك لكلام الادراك لا تقفي قوله وقد يمنع الخ قد اورد المحشي منعين تفصيليين احدهما على قوله اي ادراكنا
غير واقف عند حد وقد صدره بقوله تارة الخ وتوضيحه انا لا نسلم ان الادراك غير واقف عند حد بل نقول ان الادراك واقف عند حد لا يتجاوز
عنه لما قد تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود والرياضات وهو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني انه لا ترقي للنفس في الادراك في
النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن وهو عند الموت فقد وقف الادراك عند حد واجل مسمى وهو الموت فلا يتجاوز الادراك
عن ذلك الحد فاين اللاتقفية ثم اعلم اولا ان ائمة الكشف والشهود من كان لهم المكاشفات والمشاهدات حتى لا يكون الاغطية الجسمانية فيهم
كافة عن العلم والادراك وهم الجملة من الحكماء والعرفة من الاولياء اكثرهم الله تعالى وثانيا ان قوله بعض ائمة الكشف اشعار بخلاف البعض
فان الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين الشيخ محي الدين ابن العربي قد ظهر له في الكشف الترقي للنفس بعد الموت في العلوم كلها حتى في العلم
بالله ذاته وصفاته في فصوص الحكم حيث قال في الفص الشعيبي ما حاصله انه اذا انكشف الغطاء وانكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
الحق بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فالعاصي من غير توبة اذا مات وقد كان مرحوما عند الله تعالى
بعنايته فالمعتزلي يجد الله غفورا رحيما فبدا للمعتزلي من الله ما لم يكن المعتزلي يحسبه انتهى بالتلخيص والتفصيل لاثبات الترقي بعد الموت على الحد
الالهية في كتاب التجليات للشيخ المسطور حتى نقل الشيخ فيه حكاية تدل على ثبوت الترقي بعد الموت للنفس في العلوم اي بانه قد وقع
المعارضة بين الشيخ الاكبر وذي النون المصري في مسئلة ثبوت الترقي بعد الموت فقال ذو النون آخرا انه فتح لي باب
الترقي بعد الموت وما كان عندي منه خبر فجزاك الله خيرا وثالثا ان بعض ائمة الكشف كعلاء الدولة السمناني لا ينكرون الترقي للنفس
في النشاة الاخرى بحصول العلوم الجديدة مطلقا لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة وهم المؤمنون ادراكا بلذات الجنان بما كانوا عملوا
في النشاة الاولى من الاعمال الحسنة والافعال الصالحة فيثابون باللذات بحيث ما رات عين ولا سمعت اذن ولا خطر ذلك على قلب احد

قوله من منافاة لفظ القوة ١٢ منه

قوله ٢ حاشا ولا ١٢ منه

قوله بسبب ...

سواء كانت اللذات حسية كما هو بظاهر النصوص من الولدان والحور والقصور وغيرها او لذات عقلية كما هو عند الحكماء والمنكرين لخصوص الجنة او كلاهما معا ويشير اليه كلام الشيخ الرئيس في بعض المواضع ولاصحاب النار وهم الكافرون ادراكا الآلام النيران بما كانوا يكسبون في الدنيا من الافعال القبيحة والاعمال الشنيعة فيها يعذبون بانواع العقاب ويعذبون باصناف العذاب سواء كان العذاب من المحسوسات كما هو بظاهر النصوص من لدغ الحيات وغيره وقد صرح به في كلام الامام الهمام الغزالي في احياء العلوم او الما عقليا من الحزن على عدم بقائه في بني نوعه وغيره كما هو عند الحكماء والمنكرين لخصوص جهنم او كلاهما معا وايضا هم قائلون بان الواقع في الكفر والطغيان يعلم ويدرك بطلان عبادة الاصنام والاوثان وحقيقة رسالة رسول الرحمان وقد ثبت هذا الادراك بالنصوص القطعية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فلا قدرة للانكار فيه قال الله تعالى في حق المؤمنين ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وفي حق الكفار ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون بل هم انما ينكرون الترقي للنفس في النشأة الاخرى في العلم بالله تعالى وصفاته فيقولون انه لا حصول للمعارف الالهية بعد الموت حتى يزيد الولاية وكمال العرفان والتقرب الى الله سبحانه فالنفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج في العلوم التي بها الفوز والفلاح والسعادة والنجاح فلا يصير المؤمن وليا والولي نبيا والنبي رسولا بعد الموت بل انما يثاب ويعاقب النفس بالكسب في النشأة الاولى ودار الدنيا من الاعمال الصالحة والافعال القبيحة وقد استدلوا على هذا النفي بقول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه لو انكشف الغطاء لما ازددت يقينا حاصله انه لو انكشف الغطاء وانقطع تعلق النفس عن البدن لما كان اليقين بذات الله وصفاته زائدا بل يبقى كما كان حال الحياة وبالجملة فنمنع كون علوم النفس غير واقفة عند حد مستندا بقول الشيخ العارف علاء الدولة السمناني مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المثوبات لاهل الجنة والعقابات لاهل النار غير مدركة فلا يكون الادراكات غير واقفة عند حد قلت من الضروريات ان وجدان الم النار ولذة النعيم لا يكون بدون الادراكات **قوله** وتارة الخ هذا هو المنع التفصيلي الثاني على قوله فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع الادراكات بعد تسليم ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد وتوضيح هذا المنع انه قد يمنع وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل فيقال انا وان سلمنا ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد لكن لا نم انه لا بد من ان يكون جميع الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل مجتمعة قبل جميع تلك الادراكات لانه على تقدير كون العلم زوال الامر لا يلزم الا تقدم كل امر زائل على العلم الذي هو زوال ذلك الامر فيكفي تحققها متعاقبة وليس تقدم جميع الامور الزائلات الغير المتناهية على كل واحد من الادراكات التي هي زوالات لها ضروريا فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل في الذهن على سبيل الاجتماع فلا يثبت المطلوب وبالجملة ان المحال وهو وجود الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وهو وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد غير محال ثم اعلم ان معنى قول المجيب في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في كل آن ففي كل آن انه يمكن للنفس ان يتحقق فيه كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدل بمعنى انه يمكن ان تدرك زيدا في آن وان لم تدرك زيدا يمكن ان تدرك عمروا في هذا الآن وكذا يمكن كل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية في ذلك الآن بحيث ان لم تدرك احدها تدرك الامر الآخر بدله ولما كان الادراك عبارة عن العدم اللاحق للامر فلا بد من ان يكون ذلك الادراك بعد وجود ذلك الامر بالفعل ولا بد من ان يكون لكل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية زائل يكون غير الزائل للادراك الآخر فيلزم ان يكون فيها امور غير متناهية اي زائلات بالفعل مجتمعة في آن واحد حتى يمكن لنا حصول ادراكات الامور الغير المتناهية على وجه البدلية بزوال هذه الامور الزائلات بدلا اذ لو لم يوجد جميع الزائلات بالفعل في آن واحد لم يمكن ادراكات الامور الغير المتناهية للنفس في كل آن على وجه البدلية مثلا لو وجد زائل لادراك زيد في آن ولم يتحقق في هذا الآن زائل لادراك عمرو مع ان ادراك عمرو ممكن في هذا الآن جزما والممكن لا يلزم من فرض كونه واقعا محال وههنا لو فرض بدل ادراك زيد وقوع ادراك عمرو في هذا الآن ولم يوجد زائل لادراك عمرو فيلزم وجود الزوال بغير الزائل وهو محال قطعا على هذا المحق قد استقام كلام الماتن على اكمل وجه واندفع المنعان الموردان من المحشي اما الاول فبان يقال ان انقطاع الادراكات بعد قطع تعلق النفس عن البدن مسلم لكن لا يضرنا لانه لما كان للنفس قوة ادراكات امور غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق بحسبها امور غير متناهية فيها بالفعل واما المنع الثاني فتقرير سقوطه ظاهر وقد صرح المحقق بعبارته

بما حاصلا انا لا نم لزوم تحقق الامور الغیر المتناهیة ای الزائلات بالفعل بل یوجد فی کل زمان واقع بین آنین امر واحد صالح لان یکون زائلا بالزوالات ای الادراکات الغیر المتناهیة الممکنة علی وجه البدلیة فی آن بعد ذلک الزمان فیمکن تعلق الزوالات الغیر المتناهیة علی وجه البدلیة لذلک الامر الواحد فادراک زید زوال له ولو فرض بدله ادراک عمرو فهو زوال لذلک الامر وهکذا فتقدم الزائل الواحد یکفی لعروض زوالات غیر متناهیة علی وجه البدلیة وفیه انه ان ادراک زید زوال ذلک الامر الواحد وکذا ادراک عمرو زوال ذلک الامر الواحد وهکذا فلو فرض فی آن مثلا ادراک زید وزوال ذلک الامر فلزم ان یتحقق فی هذا الآن جمیع الادراکات لان ادراک کل شئ عبارة عن زوال ذلک الامر الواحد وهذا کما تری وقال شرف الاماجد ان کل ادراک ممکن للنفس فی کل آن بالامکان الذاتی والممکن الذاتی قد یکون ممتنعا بالغیر فلم لا یجوز ان یکون بعض الادراکات ممتنعا لعدم تحقق زائله قبله فلا یلزم وجود الزائلات مجتمعة فی النفس فلا یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل فان قلت ان المراد من الامکان الامکان الاستعدادی ولا ریب فی ان للنفس استعداد التحصیل کل ادراک من الادراکات الغیر المتناهیة علی وجه البدلیة فی کل آن فح لا بد من ان یکون جمیع الزائلات الغیر المتناهیة موجودة علی سبیل الاجتماع وهو المطلوب قلت ان ارید بالاستعداد النفس ان لا یکون لها حالة منتظرة فهو ممنوع کیف والعلوم النظریة موقوفة علی امور اخری کالفکر وانتظار حصول المبادی اولا وان ارید غیر ذلک فمسلم لکنه لا یعطی نفعا ولا یحصل منه المطلوب والمدعی کذا افید من تحریر حسن المحققین مد ظله وقال البعض فی دفع المنع الثانی من المحشی انه علی تقدیر کون الادراک زوالا لامر جنس الوجود مقدم علی جنس عدمه الطاری اللاحق ولا یتصور تقدم جنس الوجود علی جنس عدمه الطاری اللاحق الا بان یتقدم جمیع الامور الزائلات علی کل واحد من الادراکات وح یحصل المقصود وفیه ما لا یخفی فانه ان ارید بتقدم جنس الوجود علی جنس عدمه الطاری تقدم مجموع افراد الجنس الاول علی مجموع افراد الجنس الثانی فغیر مسلم بناء علی ما قال الحکماء فی مسئلة ربط الحادث بالقدیم بان فی الدورات الفلکیة سلسلتین سلسلة الاشواق وسلسلة الحرکات وللافلاک شوق جزئی یتقدم ذلک الشوق علی دورة جزئیة خاصة ولا یلزم تقدم جمیع الاشواق علی جمیع الدورات وان ارید تقدم کل واحد من افراد الجنس الاول ای جنس الوجود علی کل واحد من افراد الجنس الثانی ای جنس العدم فمسلم لکن لا ینفع لانه لا یلزم منه تقدم جمیع الامور واجتماعها فی النفس حتی یلزم المحال فتدبر وقد یستدل علی تحقق الامور الغیر المتناهیة فی النفس بالفعل لو کان العلم بالزوال لان بین العلم والجهل تقابلا ولما ارتفعا عن الجمادات لا یکونان متقابلین بالایجاب والسلب اذ من شرط المتقابلین بالایجاب والسلب ان لا یکون شئ خالیا عن احدهما ولما لم یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر بطل التضایف بینهما ولما لم یرتفعا عن موضوع قابل ومحل صالح فلا یکون بینهما تضاد لان المتضادین کالسواد والحمرة یرتفعان عن موضوع قابل کالجسم الذی لیس باحمر ولا باسود فاذن لیس بین العلم والجهل الا العدم والملکة ولما فرض کون العلم زوالا وعدما فلا محالة یکون الجهل ملکة ووجودا ولا ریب فی ان الادراکات الحاصلة لنا بالفعل متناهیة فالجهل بازاء علوم غیر متناهیة غیر حاصلة لنا یکون متحققا فینا وکل جهل وجودی کما تقرر فلزم وجود الصفات الغیر المتناهیة علی تقدیر کون العلم زوالا ولا ریب فی ان وجود الغیر المتناهی محال فکون العلم زوالا ایضا محال فهو لیس الا بالحصول وهو المطلوب وفیه ما اورده شرف الاماجد من ان مقابل العدمی وهو الجهل لا یلزم ان یکون وجودیا لجواز ان یکون التقابل بین العلم والجهل خارجا عن الاقسام الاربعة کالتقابل بین العمی واللاعمی فلا یلزم من تحقق الجهول الغیر المتناهیة تحقق الصفات الغیر المتناهیة الوجودیة فتدبر قال لمه کالاشکال والاعداد مثال للامور الغیر المتناهیة التی حصلت فی النفس بانا ادراکات الامور الغیر المتناهیة التی فی قوتنا وآما ما وقع فی کلام الفاضل الخیرابادی من ان هذا القول مثال للادراکات فلست احصله قوله اعلم ان الخ قال فی الحاشیة المنهیة المقصود منه دفع ما یترائی ورود من

ان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی قوله فیهما منه ای من قولنا اعلم الخ قوله فیها یترائی هو من باب التفاعل انقلبت الیاء الفا یقال ترائی الجمعان ای رای بعضهم بعضا ویترائی ای ینظر الی وجهه فی المرآة والسیف کذا فی الصراح قوله فیها من ان الخ بیان لما یورد وتقریر الایراد ههنا من وجهین الوجه الاول ما هو ظاهر بحسب المقام وهو ان المص قال ان فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة وظاهر هذا الکلام یدل علی ان ادراکات النفس للامور الغیر المتناهیة سواء کانت بمعنی اللاتقفیة او موجودة بالفعل بمعنی اللاتناهی

الا ما يفصح عنه لفظ في قوتنا فيرد عليه ان العلم تابع للمعلوم كما تقرر في مقره فلو كانت المعلومات امورا غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا كذلك
وان كانت لاتقفية فعلمها ايضا كذلك فالاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا فقد بطل ما قال
المصـ وتقرير الجواب المصدر بقوله العلم الخ موقوف على تمهيد مقدمتين المقدمة الاولى ان اللاتناهي يطلق على معنيين الاول اللاتناهي الكمي
وهو عبارة عن كون الامور موجودة بالفعل والثاني اللاتناهي اللاتقفي وهو عبارة عن كون الامور بحيث لاتصل الى حد يكون عنده
الانقطاع ولا يكون بعده مرتبة اخرى بل كل حد تصل اليه يمكن الزيادة عليه ويكون فوقه مرتبة اخرى وهكذا والمقدمة الثانية ان في
لاتناهي الاعداد مذهبين الاول مذهب الجمهور وهو التحقيق من ان الاعداد من الامور الغير المتناهية الاعتبارية بمعنى انها لا يوجد
جميعها بالفعل بل لاتقف عند حد لايتجاوزه فكل ما خرج من مراتب الاعداد من القوة الى الفعل يكون متناهيا عند حد ولكن لاينقطع الخروج
عنده الى حد بل يمكن الزيادة عليه كما قال العلامة القوشجي في الشرح الجديد لتجريد المحقق الطوسي وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لايتناهى في الخارج محال عندهم قطعا فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لايصل
الى حد لايمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها انتهى والثاني مذهب البعض من ان الاعداد
من الامور الغير المتناهية الواقعية بمعنى انها موجودة بالفعل على صفة اللاتناهي واذا مهدنا هاتان المقدمتان فنقول حاصل الجواب ان الاعداد
سواء كانت من الامور الغير المتناهية اللاتقفية او من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل على اختلاف الرايين انما يكون ادراك النفس
لها على كلا التقديرين غير متناه بمعنى لايقف عند حد لانه لايدرك النفس تلك الاعداد جميعها بالفعل حتى يكون الادراكات غير متناهية
موجودة بالفعل بناء على ان النفس لاتستحضر في آن او في زمان متناه امورا غير متناهية علما وادراكا فالعلوم لاتحصل للنفس دفعة
بل يكون للنفس ادراك بعض الاعداد بحيث يمكن لها ادراك البعض الآخر ايضا وهكذا فقد ثبت ان ادراك النفس للامور الغير المتناهية
لايكون الا بالقوة فاستقام ما ادعى المصـ والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري رحـ وهو ان الدليل الذي اورده المصـ على اثبات المطلوب
اعني كون العلم بحصول الصورة دون الزوال على هيئة القياس الاستثنائي هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية
فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر فقد انتج استثناء رفع التالي لرفع المقدم ومن
شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما للمقدم ولنقيضه ايضا اذ من الظاهر ان التالي في
قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه وليس لازما لنقيضه لانه
لايتعقل وجود النهار على تقدير عدم كون الشمس طالعة ولا ريب في ان التالي في دليل المصـ اعني وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل غير لازم للمقدم
اعني كون العلم بزوال امر بخصوصه بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم تحصيل امر لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او عن تحصيل امر لا فرق في
لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكات الاعداد ايضا مثلها غير
متناهية بالفعل اذ العلم يكون على حسب المعلوم وبالجملة شرط انتاج القياس الاستثنائي اعني لزوم التالي للمقدم بخصوصه لما لم يوجد ههنا
فكيف ينتج فلم يحصل ما هو مطلوب المصـ اعني كون الادراك حصول امر وحاصل الجواب ان الفرار عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا
بالفعل موجود لانه لايلزم من كون المعلومات موجودة معا كون العلوم موجودة معا ايضا فالادراكات غير متناهية بمعنى لاتقف ان
كانت الاعداد غير متناهية مجتمعة موجودة بالفعل قوله بمعنى انها الضمير راجع الى الامور فقط لا الى مجموع الامور الغير المتناهية لانه لو كان
قوله غير واقفة محمولا على مجموع الامور الغير المتناهية فلا يخلو اما ان يكون الامور الغير المتناهية التي اخذت في جانب الموضوع بمعنى غير واقفة
عند حد لاتتجاوزه او بمعنى الموجودة بالفعل وعلى الاول يلزم الاستدراك في الحمل لكون المحمول ماخوذا في جانب الموضوع وعلى
الثاني يلزم اجتماع الضدين وهما غير متناه بمعنى لايقف عند حد وغير متناه بمعنى موجود بالفعل قال في حاشية الحاشية مستدلا على

ان الادراكات غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد على كل تقدير اما على الاول فظ واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر

وعلى تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني فافهم تمت قوله فيها اما على الاول فظاهر يعني اما على تقدير كون الاعداد
من الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد فظاهر لان الطرح بمعنى لايقف عند حد ايضا لان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت الاعـ

بمعنى لا تقف عند حد كانت العلوم ايضا كذلك قوله فيهما واما على الثاني يعني اما على تقدير الثاني وهو كون الاعداد امورا غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل فكون ادراك النفس لتلك الاعداد بمعنى لا يقف ليس بظاهر مطلقا قوله فيهما فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر لان زمان بقاء النفس حين حدوث النفس الذي هو مذهب المشائين متناه محدود في المبدء بآن الحدوث فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية الموجودة بالفعل لان الادراكات الغير المتناهية تقتضي زمانا غير متناه في جانب الماضي والمستقبل حيث لا يكون له مبدء ولا منتهى فلا توجد في الزمان المتناهي واما الغير المتناهي بلا تقفي فيسعه الزمان المتناهي من الماضي لان كل مرتبة من مراتبه متناه قوله فيهما قديما اي اما على تقدير قدم النفس على ما هو راي بعض الاقدمين الاشراقيين فيتوهم بحسب النظر وبادي النظر ان الادراكات غير متناهية بالفعل اذ لا يلزم على هذا الا ان يكون العلوم الغير المتناهية موجودة في الزمان الغير المتناهي وليس الدليل والا على بطلانه الا انه يحكم على هذا التقدير ايضا بان الادراكات الغير المتناهية ليست بموجودة بالفعل لما تقرر في الحكمة من وجود مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية فح زمان بقاء النفس وان كان غير متناه لكن زمان تعقل النفس متناه فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية بالفعل لانه لا بد للادراكات الغير المتناهية من زمان غير متناه يكون النفس حاملة لتلك الادراكات في ذلك الزمان وهو مفقود فقد ثبت ان لا بد لا يكون ادراكاتها الا بمعنى لا تقف عند حد معين لا تتجاوزه في جانب الاستقبال والادراكات اللاتقفية لا تنافي المبدئية في جانب الماضي لان معنى كونها لا تقفية ان اي مرتبة منها تحصل يمكن ان يحصل ازيد منها فهذه اللاتقفية تقتضي اللاتناهي في جانب الاستقبال قوله فيهما فافهم لعله اشارة الى منع وهو انا لا نم وجود العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس لم لا يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس لا قدمها اما على تقدير قدم النفس فقد بطل قول المحشي واما على تقدير قدم النفس فلوجود العقل الهيولاني وقد مر شيء من هذا البحث فتذكره قال بعض الفضلاء[له] لا فرق بين الاول وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وبين الثاني وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل في الظهور وعدم الظهور لانه على الاول اي على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد لا نم ان ادراكاتها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد اذ يحتمل ان تكون النفس قديمة مستوعبة لجميع الازمنة ويحصل لها علم بجميع الاعداد في الزمان الماضي الغير المتناهي من الازل الى هذا الآن فيكون العلوم الغير المتناهية موجودة بالفعل فلا يكون علم الاعداد ح بمعنى لا يقف عند حد فالاليق ان يسقط في الشق الاول حديث الظهور ويثبت المطلوب وهو كون العلم للاعداد غير متناه بمعنى لا يقف عند حد بالدليل الذي اورد على التقدير الثاني وهو ان النفس اما حادثة او قديمة ولها مرتبة العقل الهيولاني فزمان ادراك النفس متناه فلا يسع هذا الزمان لوجود الادراكات الغير المتناهية بالفعل بل يكون العلم غير متناه بمعنى لا يقف عند حد وفيه ما افاده ملك العلماء دام ظله بما توضيحه ان الاعداد اذا كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا تخرج جميع الاعداد من ظلمة العدم الى ذروة الوجود لانها اعتبارية انتزاعية فلا يتعلق العلم بجميع الاعداد ح لان ما هو المعدوم المحض لا يعلم ولا يخبر به فلم يوجد الاعداد في الزمان الماضي بالغة الى حد اللاتناهي حتى يحكم بان زمان النفس اذا كان قديما يحتمل ان يكون ادراكات جميع الاعداد المذكورة حاصلة فينا من الازل الى هذا الآن وهذا هو الموجب للفرق بين الاول والثاني بالظهور وعدم الظهور فتدبر قوله والتحقيق الخ توضيحه انه قد اختلف في الاعداد فذهب البعض الى ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية تنتزع من المعدودات التي هي مناشئ انتزاعها وذهب البعض الى ان الاعداد من الامور العينية الموجودة في الخارج ويستدلون عليه بان العدد كم منفصل من اقسام الكم المطلق الذي هو قسم من اقسام العرض الذي هو قسم من اقسام الموجود الخارجي لان المقسم معتبر في القسم والكل قائلون بكون الاعداد غير متناهية فالاعداد لو كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد لان الاعداد لما كانت من الامور الانتزاعية فتكون تابعة لانتزاع المنتزع فلا تكون ح غير متناهية بمعنى الموجودة بالفعل اذ لا شبهة في كون وجود الانتزاعيات الغير المتناهية في الازمنة المتناهية للنفس بالفعل محالا ولو كانت الاعداد من الامور العينية الموجودة في الخارج فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الثاني اي بمعنى انها موجودة بالفعل لان الاعداد لما كانت موجودة في الخارج وهي غير متناهية في الخارج فلا جرم يكون عدم تناهي الاعداد بمعنى وجود تلك الاعداد بالفعل

له اي المولوي غلام يحيى ١٢

فی الخارج واعترض ههنا بوجهین الوجه الاول ان التعاقب لایختص بالامور الانتزاعیة الاعتباریة اذ یوجد هو فی الامور العینیة ایضا
کالحوادث الیومیة فانها غیر متناهیة بمعنی لاتقف عند حد لیست انتزاعیة فلو کانت الاعداد من الامور العینیة یحتمل ان تکون متعاقبة
فیکون عدم تناهیها ح بالمعنی الاول ای بمعنی لاتقف عند حد فالتزام عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی علی تقدیر کونها من الامور العینیة
کما وقع من المحشی مم والجواب عنه من وجهین الاول ما اورده القاضی السندیلی رح بانه لیس مقصود المحشی رح من قوله عدم تناهیها بالمعنی
الثانی هو التخصیص کما یفهم من ظاهر عبارته بل مقصود المحشی رح من ذلک القول ان عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی علی تقدیر کونها من
الامور العینیة ممکن ایضا کما کان یمکن علی هذا التقدیر عدم تناهیها بالمعنی الاول ایضا وعلی هذا المراد لایتوجه الایراد اصلا ولایخفی علیک بعد
هذا الجواب اذ ارادة هذا المقصود من ذلک القول بعید غایة البعد عن الفهم کما لایخفی علی من له ذهن سلیم والثانی ما اورده المحقق البهاری من ان
المراد من الموجودة فی قوله وان کانت من الامور العینیة الموجودة الموجودة بالفعل ولما کانت الاعداد موجودة بالفعل فلا یتصور عدم تناهیها
ح الا بالمعنی الثانی لا بالمعنی الاول فصح ما قال المحشی من مقام التخصیص وفیه اما اولا فبان ارادة الموجودة بالفعل من الموجودة مطلقا فی قوله وان کانت
من الامور العینیة الموجودة بعیدة عن الفهم الا ان یقال ان المطلق محمول علی الفرد الکامل واما ثانیا فبانه اذا ارید من الموجودة الموجودة بالفعل فهم الاعداد
بین کونها من الامور الاعتباریة الانتزاعیة وکونها من الامور العینیة الموجودة بالفعل لایتم اذ یجوز ان یکون الاعداد من الامور العینیة المتعاقبة
فلم یبین المحشی حال الاعداد علی هذا التقدیر ام عدم تناهیها ح بالمعنی الثانی او بالمعنی الاول مع انه لابد من بیانه ایضا فان قلت انه لم یبین المحشی
حال الاعداد علی تقدیر کونها من الامور العینیة المتعاقبة لکون الامور العینیة المتعاقبة والامور الاعتباریة الانتزاعیة متساویة فی کون
عدم تناهیها بالمعنی الاول فبیان احدهما یغنی عن بیان الآخر فیقاس احدهما علی الآخر قلت ان قیاس حال الامور العینیة المتعاقبة علی
الامور الاعتباریة الانتزاعیة قیاس مع الفارق لان تلک الامور العینیة المتعاقبة موجودة فی الخارج وهذه الامور الاعتباریة الانتزاعیة
موجودة فی الذهن واحکام الموجود الخارجی والذهنی یجوز ان تکون متغایرة فکیف یقاس حال احدهما علی الآخر وان کان کلاهما
مشترکین فی وصف التعاقب کذا قیل والوجه الثانی ان الامور الاعتباریة الانتزاعیة یجوز ان یکون مناشیها موجودة بالفعل فتکون
تلک الامور غیر متناهیة بمعنی الموجودة بالفعل لا بمعنی لاتقف عند حد فلا یصح قول المحشی رح ان الاعداد ان کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة
فعدم تناهیها بالمعنی الاول وبعد اللتیا والتی یجب ان یعلم ان عدم تناهی الاعداد بمعنی الموجودة بالفعل علی تقدیر کون الاعداد من
الامور العینیة لایصح الا اذا کانت المعدودات غیر متناهیة اذ العارض تابع للمعروض فی التناهی وعدم التناهی والا لم یکن عارضا لها فکون المعدودات
غیر متناهیة لایصح عند القائلین بحدوث العالم لان المعدودات الغیر المتناهیة اما ان تکون معا او تکون متعاقبة وعلی الاول یلزم اجتماع الامور
الغیر المتناهیة وهو محال عند القائلین بحدوث العالم وعلی الثانی یبطل حدوث العالم بنوعه وبشخصه اذ العالم علی تقدیر کون المعدودات
غیر متناهیة علی التعاقب یکون باقیا فی ضمن المعدودات الغیر المتناهیة علی التعاقب فیکون قدیما بنوعه وان لم یکن قدیما بشخصه نعم
کون المعدودات غیر متناهیة یصح علی رای الفلاسفة القائلین بقدم العالم اذ هم قائلون بعدم تناهی الحوادث فی جانب الماضی فالاعداد
لما کانت عارضة للمعدودات والعارض تابع للمعروض فی التناهی وعدمه فتکون الاعداد ایضا غیر متناهیة فی جانب الماضی واما الحوادث
التی هی معدودات للاعداد فی جانب المستقبل فهی غیر متناهیة علی تقدیر قدم العالم ایضا بمعنی لاتقف عند حد فالاعداد ایضا تکون غیر متناهیة
بمعنی لاتقف عند حد فی جانب المستقبل اذ العارض تابع للمعروض فلم یثبت عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی فی جانب المستقبل علی رای
القائلین بقدم العالم ایضا ولو بنی الکلام علی رای المشائین القائلین بالمعیة الدهریة بین الحوادث المعدودات کلها لما قالوا ان
الممکنات الغیر المتناهیة کلها مطلقا موجودة فی الدهر معا فالمعدودات ح غیر متناهیة بالفعل علی سبیل الجمع فقد ثبت ح عدم
تناهی الاعداد بالمعنی الثانی بغیر خصوصیة ظرف دون ظرف وهو المط قوله والحق هو الاول هذا شروع فی بیان ما هو الحق فی العدد
بعد بیان التفصیل وتفسیره ان الحق هو الاول وهو کون الاعداد من الامور الانتزاعیة الاعتباریة فعدم تناهیها لاتقف عند حد وتفصیل ان
للانتزاعی وجودین وجود قبل الانتزاع ووجود بعد الانتزاع والوجود الذی هو بعد الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع وانتزاع الاعداد لایقف
عند حد لان انتزاع الامور الغیر المتناهیة بالفعل لایتصور الا فی الازمنة الغیر المتناهیة والازمنة الغیر المتناهیة لاتتصور علی تقدیر حدوث العالم

وعلى تقدير مرتبة العقل الهيولاني حين قدمها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل على تقدير كونها امورا انتزاعية بل يجب كونها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد واما الوجود الذي هو قبل الانتزاع فهو عين وجود المنشأ وتابع للمنشأ ان كان المنشأ متناهيا كان متناهيا وان كان غير متناه
كان غير متناه قال احسن المحققين بما توضيحه ان الشق الثاني وهو كون الاعداد غير متناهية موجودة بالفعل باطل بجريان برهان التطبيق و
التضايف والتضعيف وغيرها من براهين ابطال التسلسل فثبت الشق الاول وهو انتزاعية الاعداد ثم اعترض بانه لا يثبت من هذا انتزاعية
الاعداد لبقاء احتمال ثالث وهو كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة كالكائنات الحادثات في الخارج وقيل ان المحشي اثبت انتزاعية
الاعداد بقوله والحق هو الاول فيبطل ح عينية الاعداد مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية كائنة على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب فقد برد ما يجب التنبيه عليه انه اعترض المحقق مرزا جان الباغنوي الشيرازي على هذا المذهب الحق بان الاعداد من اقسام الكم
وهو من المقولات العشر التي هي من اقسام الموجود الخارجي عندهم وهذا يقتضي كون الاعداد من الموجودات الخارجية والجواب عنه
على ما هو الحق عندي ان المحققين صرحوا بان المقولات العشر من اقسام الموجود في نفس الامري لا من اقسام الموجود الخارجي فكون المقولات
العشر من اقسام الموجود الخارجي مم ولا ريب في ان اعتبارية الاعداد لا تنافي كونها من الموجودات النفس الامرية وان سلمنا ان المقولات العشر
من اقسام الموجود الخارجي فنقول ان المراد بالموجود الخارجي المقسم اعم من ان يكون بنفسه موجودا في الخارج او بحسب منشأه ولا ريب في ان الاعداد
على تقدير كونها اعتبارية انتزاعية موجودة في الخارج بحسب مناشيها وهي المعدودات فلا تنافي قال المحشي في حاشية الحاشية فيه تنبيه على عدم
مطابقة المثال للممثل له انتهت قوله فيها اي في قوله والحق هو الاول وتوضيح حاشية الحاشية ان قول المص والاعداد مثال للامور الغير
المتناهية حصلت في النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية ولا شك ان المراد بعدم تناهي تلك الامور الغير المتناهية هو كون
تلك الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد اذ لو لم يكن المراد كذلك فلا يلزم الاستحالة على ما مر ولما كانت الاعداد
من الامور الاعتبارية الانتزاعية على ما هو الحق فعدم تناهي الاعداد ح يكون بالمعنى الاول اي بمعنى لا يقف عند حد فكيف انطباق المثال
على الممثل له فان قلت ان عدم كون المثال مطابقا للممثل له مم اذ يجوز ان يكون قول المص والاعداد مثالا لمطلق الامور الغير المتناهية مع
قطع النظر عن كيفية عدم تناهيها هو بالمعنى الاول ام بالمعنى الثاني فيحصل الانطباق قلت هذا بعيد اذ الكلام ههنا في مطلق اللاتناهي انما الكلام
في اللاتناهي بالمعنى الثاني لان المقام لا يقتضي الا ذكر اللاتناهي المستحيل ومن الضرورة ان مطلق اللاتناهي ليس بمستحيل قوله لان العدد
من الامور التي يتكرر نوعها هذا دليل على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية وطريقته ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها
وكلما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فالعدد امر اعتباري انتزاعي وهو المطلوب اما الصغرى فقد بينها المحشي وشيخنا في حاشية الحاشية
واما الكبرى فقد بينها في حاشية الحاشية الاخرى فما عرض لبعض العلماء من ان الكبرى محذوفة لا معنى له الا ان يقال ان المراد المحذوف
عن نفس الحاشية فنبينها بالتفصيل فاستمع اولا حال الصغرى فلا بد في تحقيقها من امرين اولهما بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع وثانيهما اثبات
كون الاعداد من هذا الكلي اما الاول فهو ان الكلي المتكرر بالنوع عندهم عبارة عن الكلي الذي اذا وجد فرد من هذا الكلي كان ذلك الكلي محمولا
على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة على ان ذلك الكلي عين حقيقة ذلك الفرد ومرة بالاشتقاق على ان حصة ذلك الكلي عارضة لذلك
الفرد كالوجود فانه لو وجد فرد منه كوجود عمرو لكان الوجود محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة فيقال وجود عمرو وجود فان الوجود
من حيث هو عين حقيقة وجود عمرو ومرة بالاشتقاق على ان يؤخذ الوجود مضافا الى هذا الفرد حتى يحصل حصة من الوجود المطلق فيحمل
هذه الحصة على ذلك الفرد بالاشتقاق بواسطة ذو فيقال وجود عمرو ذو وجود وذلك لان في الحصة الحاصلة اعني وجود وجود عمرو
اضافة الوجود الى وجود عمرو معتبرة فلا يكون هذه الحصة عين حقيقة ذلك الفرد اعني وجود عمرو الذي ليس فيه هذه الاضافة
وان كانت الاضافة الى عمرو معتبرة فيه فلا يكون حمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالمواطاة بل هذه الحصة خارجة عن ذلك الفرد
وعارضة له كما يكون حصة الوجود عارضة للمفهومات الاخر فلا بد من ان يكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق وقال
بعضهم ان ما يكون محمولا على نفسه مرة مواطاة بالحمل الاولي ومرة مواطاة بالحمل العرضي فهو ايضا كلي متكرر بالنوع كالمفهوم فيقال المفهوم
مفهوم والمفهومية عارضة للمفهوم فيقال بهذا الاعتبار ان المفهوم مفهوم واما الثاني وهو ان الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع

مولانا محمد حسن ١٢٩٠ سنه
كون الاعداد

فقد تبعه المحشی ره فی حاشیة الحاشیة حیث قال لان العشرة مثلا تصدق علی نفسه فیقال عشرة عشرة وکذا العشرة عشرات انتهت فهذه النسخة
بالاضافة فی عشرة عشرة وعشرة عشرات وبتقدم لفظ عشرة علی عشرات وقد وقع فی بعض النسخ موضع وکذا العشرة عشرات وکذا العشرات عشرة
بتقدم لفظ عشرات علی عشرة وح یقرأ هذه النسخة بالرفع علی المبتدء والخبر فی عشرة عشرة وعشرات عشرة وتوضیح هذه الحاشیة علی النسخة
الاولی ان العدد کلی متکرر بالنوع لان العشرة مثلا عدد کلی ولها افراد کعشرة رجال مرکبة من احاد وعشرات رجال مرکبة من عشرات اذ قد
تقرر فی موضعه ان الکلی کما انه یصدق علی واحد من افراده کذلک یصدق علی کثیر من افراده فیکون الکلی ای العشرة علی هذین الفردین محمولا تارة
مرة بالمواطاة فیقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة وهذا الحمل اذا اخذت العشرة من حیث هی بدون الاضافة الی ذینک
الفردین فیکون العشرة ح عین حقیقتهما فتحمل علیهما مواطاة ولم یتعرض المحشی ره بهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق ای بواسطة ذو وهذا اذا
اخذت العشرة بالاضافة الی ذینک الفردین لانه کما یصح اضافة الکلی الی الواحد کذلک یصح الی الکثیرین فیحصل حصة خارجة عن ذینک الفردین
عارضة لهما لان الاضافة خارجة عن مفهوم ذینک الفردین وداخلة فی الحصة فیقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال فاضافة عشرة
ههنا الی عشرة رجال باعتبار الاحاد ومعنی هذا القول عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة رجال وکذا یقال عشرات رجال ذو عشرة عشرات
رجال فاضافة العشرة الی عشرات رجال فی هذا القول باعتبار العشرات دون الاحاد فمعنی هذا القول عشرات رجال ذو العشرة التی هی من
عشرات رجال ای یصدق علی کل عشرة من عشرات رجال انه ذو العشرة التی هی من عشرات رجال وهذا لا یصح فی عشرة رجال ذو
عشرة عشرة رجال اذ لا یصح ههنا ان یقال کل واحد من عشرة رجال عشرة فحاصل المنهیة علی النسخة الاولی ان العشرة مثلا محمولة
بالاشتقاق علی فردها فعلی هذه النسخة المبتدء وهو عشرة رجال فی الاول وعشرات رجال فی الثانی ولفظ ذو فیهما مقدر فی عبارة
المنهیة وحذف المضاف الیه وهو رجال وعوض عنه التنوین فی عشرة وعشرات هذا وامّا اذا قرر حاشیة الحاشیة علی النسخة الثانیة
فهی ظاهرة فی انه قد ذکر شق الحمل المواطاتی وترک شق الحمل الاشتقاقی کما لا یخفی علی من تدبر ثم اعلم ان توضیح المنهیة علی النسخة الاولی کما
مر وان صدر من الاکابر لکنه غیر مقبول عندی اذ یلزم فیه ان یکون العشرة مضافة الی عشرة رجال وهو مفرد والعشرة لا یکون ممیزها الا
جمعا فالصواب ان یقرر المنهیة علی النسخة الاولی بالمبتدء والخبر فی قوله عشرة عشرة کما نقول ستة ضعف ثلثة فیکون هذا القول
اشارة الی الحمل المواطاتی وبالاضافة الی التمیز فی قوله عشرات عشرة فهذا القول اشارة الی الحمل الاشتقاقی والتقدیر عشرات
رجال ذو عشرة عشرات رجال فتدبر وامّا الکبری وهو ان کل ما یتکرر نوعه فهو امر اعتباری انتزاعی فلما تبعها المحشی ره فی
الحاشیة المنهیة بقوله ضابطة الضابطة والقانون والقاعدة والاصل الفاظ مترادفة وهی عبارة عن القضیة الکلیة
التی اشتملت علی احکام جمیع جزئیات موضوعها کقولنا کل انسان حیوان ذکرها صاحب التلویحات هو الشیخ الالهی شهاب الدین
السهروردی المقتول ابن اخت العارف الکامل الشیخ شهاب الدین السهروردی المعروف صاحب السلسلة قدس سرهما واسمه
یحیی بن حبش وقصة قتله انه اتهم بخلل فی العقاید الصحیحة فافتی علماء حلب بقتله فقتل وصلب فی الحلب وقیل حبس وخنق وقیل خیّر
انواع القتل فاختار الشیخ قتله بالاجاعة لاعتیاده بالریاضات ففعل ذلک والعلم الحق عند علام الغیوب کذا اورده بعض الاماجد فی حاشیة
الحاشیة علی شرح الصدر الشیرازی علی الهدایة الاثیریة هو تذکیر الضمیر باعتبار الخبر وان کان المرجع وهی الضابطة مونثا ان کل ما ای کل کلی
یتکرر نوعه ای مفهومه بان یکون متکررا فی نفس مفهوم ذلک الکلی وانما فسرنا النوع بالمفهوم لیطابق قوله الآتی فی هذه الحاشیة فیکون مفهومه
تارة تمام حقیقته الخ ای تغییر الکلی المتکرر مفهومه ای فرد فرض منه ای من ذلک الکلی یکون موصوفا بذلک النوع ای المفهوم فیکون مفهومه
ای الکلی تارة تمام حقیقته ای حقیقة ذلک الفرد محمولا علیه ای علی ذلک الفرد بالمواطاة حملا ذاتیا وهذا قبل کون الکلی مضافا الی ذلک الفرد
ای اذا لوحظ من حیث هو هو وتارة عطف علی تارة الاولی وصفا عارضا له ای لذلک الفرد محمولا علیه ای علی ذلک
الفرد بالاشتقاق حملا عرضیا وهذا بعد اضافة ذلک الکلی الی ذلک الفرد حتی یحصل حصة خارجة عن ذلک الفرد
عارضة له فیکون هذه الحصة محمولة علی ذلک الفرد بالاشتقاق فان قلت کیف یکون الکلی ذاتیا للفرد محمولا
علیه بالمواطاة وعرضیا لذلک الفرد محمولا علیه بالاشتقاق فانه یلزم ح کون الشئ الواحد

بالنوع ... لان نوع محمول متکرر بالمواطاة والاشتقاق فاحفظ ۱۲ منه

ذاتيا وعرضيا معا وهو مما يعاب فيه قلت لا عائبة ههنا انما العائبة في ان يكون الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد وههنا ليس كذلك
فان الكلي ذاتي لفرده اذا اخذ ذلك الكلي من حيث هو بدون الاضافة الى ذلك الفرد وعرضي لذلك الفرد اذا اخذ ذلك الكلي من حيث الاضافة
الى ذلك الفرد فان الاضافة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد فالذاتية والعرضية باعتبارين مختلفين ويلزم ح بطلان ان يكون اي ذلك الكلي
امرا اعتباريا لا موجودا في العين لئلا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة في الخارج واما على تقدير اعتبارية ذلك الكلي وان لزم التسلسل
لكنه لما كان في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة كالقدم شرع في امثلة الكلي المتكرر بالنوع فان فردا من القدم وهو قدم
زيد متصف بالقدم مرتين مرة بالمواطاة فيقال قدم زيد قدم ومرة بالاشتقاق فيقال قدم زيد ذو قدم قدم زيد لان قدم زيد لو لم يتصف
بالقدم فلا جرم يتصف بعدم القدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حدوث موصوف ذلك القدم ايضا وههنا قس عليه الامثلة الآتية والحدوث
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان فان فردا من الامكان كامكان زيد يصدق الامكان عليه بصدقين احدهما
الصدق المواطاتي فيقال امكان زيد امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقي بان يكون حصة من الامكان عارضة لامكان زيد كما ان حصة من الامكان
عارضة لزيد فكما ان الامكان محمول على زيد بالاشتقاق كذلك على امكان زيد فيحمل الامكان على امكان زيد بالاشتقاق فيقال امكان زيد
ذو امكان امكان زيد اي امكان زيد ممكن ونحو ذلك كالوجود والعدد وغيرهما فان هذا دليل على انه لو كان الكلي المتكرر بالنوع موجودا في الخارج
يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة الخارجية وتفصيله ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا موجودا في الذهن بل كان موجودا في الخارج لكان الامكان ممكنا وننقل الكلام الى
امكانه فيلزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج واللازم باطل بالادلة المورودة في مقامها فالملزوم مثله واما بيان الملازمة فبانه لو لم يكن الامكان
امرا اعتباريا بل صار من الموجودات الخارجية فان وجد فرد من الامكان في الخارج وهو امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا اولا فلا جرم تصف
هذا الفرد بالامكان في الخارج لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فيصير هذا الفرد ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وبالجملة
لما كان هذا الفرد متصفا بالامكان فقد تحقق فرد آخر باضافة الامكان الى الفرد الاول وهو امكان الفرد الاول اي امكان امكان زيد
وقد سمينا هذا الفرد فردا ثانيا وهذا الفرد ايضا كالاول يكون امرا موجودا في الخارج لبطلان الترجيح بلا مرجح بان يكون بعض الافراد موجودا
في الخارج وبعضها اعتباريا موجودا في الذهن فلا جرم يكون الامكان محمولا على هذا الفرد لكون الامكان كليا متكررا بالنوع
فقد تحقق فرد ثالث باضافة الامكان الى الفرد الثاني وهو امكان الفرد الثاني وهذا الفرد ايضا موجود في الخارج كالفردين الاولين
فيكون الامكان محمولا عليه ايضا فقد حصل فرد رابع موجود في الخارج باضافة الامكان الى الفرد الثالث وهو امكان الفرد
الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ولا شبهة في ثبوت الترتيب بين تلك الافراد اذ المعروض مقدم على العارض ولو كان التقدم
بالذات فقد لزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج المترتبة بالترتيب الذي يكون بين العارض والمعروض على تقدير
كون الامكان موجودا في الخارج وهكذا في بواقي الكليات ولما بطل كون الكلي المتكرر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزامه
التسلسل المستحيل فقد ثبت كون ذلك الكلي امرا اعتباريا وهو المقصود ومما ينبغي ان يعلم في هذا البحث امور الامر الاول ان العشرة اذا
اضيفت الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير العشرة مائة كما لا يخفى وقد حمل هذا المضاف على عشرات رجال بالحمل العرضي
فيكون عشرة عشرات عارضة لكل جزء من اجزاء عشرات رجال فصار معناه ان كل عشرة من عشرات رجال معروضة لعشرة
عشرات فيلزم كون كل عشرة من عشرات رجال مائة وليس الامر كذلك والجواب عنه ان عروض العشرة لعشرات رجال يتصور
على نحوين احدهما ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بان يكون كل جزء منها عشرة فح يلزم كون
كل عشرة مائة وهذا العروض غير مقصود وثانيهما ان يعرض العشرة لعشرات رجال لا بان يعرض العشرة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات
رجال بل بان يعرض المجموع للمجموع وهذا العروض هو المقصود ههنا وبهذا النحو من العروض لا يلزم كون كل عشرة مائة والسر فيه
ان العشرة مثلا مركبة من عشرة وحدات كما هو عند الجمهور وان كان المحشي رح يخالفهم يقول ان الاعداد مركبة من الآحاد لا من
الوحدات كما سيجيء فكل وحدة من وحدات العشرة معروضة لوحدة حتى يحمل على كل وحدة منها وحدة بالحمل العرضي فمجموع الوحدات
المعروضة معروض لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات العارضة هو العشرة فالعشرة ما فظ العشرة فيحمل بالحمل العرضي ولا يلزم

ان یکون العشرة عارضة لکل احد واحد من اجزاء العشرة فتدبر فانا لقاد الامر الثانی ان العدد لو کان مرکبا من الاحاد کما هو عند المحشی و سیجیٔ
تفصیله فلا یصح کون العدد کلیا متکررا بالنوع بالمعنی الذی قد تقرر لان العدد یکون محمولا علی معروضه مواطاة سواء کان المعروض حصة من
العدد او امرا آخر سوی حصة فلیس ههنا اثر الحمل الاشتقاقی فاین التکرر بالنوع فتدبر و الامر الثالث انه قد منع البعض صدق الکلی علی کثیرین من افراده
المتبائنات جزء زید مثلا کلی و لا یصدق جزء زید علی جمیع اجزاء زید اقول هذا المنع غفلة صریحة عن الحق فانا لا ندعی ان الکلی کما یصدق علی
واحد من افراده یصدق و احد لک علی کثیرین منها یصدق واحد بل المراد ان الکلی یصدق علی واحد من افراده یصدق واحد و علی الکثیرین
باصداق کثیرة علی ما حققه المحقق الدوانی فی حواشیه علی شرح التجرید الا تری ان الحیوان یصدق علی الحمار و الفرس و البغل باصداق لا بصدق و
لا مریة فی ان جمیع اجزاء زید یصدق علیه جزء زید لا بصدق واحد بل باصداق کثیرة فالمنع مکابرة فتدبر قوله و لانه مرکب الخ هذا دلیل
آخر علی ان العدد من الامور الاعتباریة الانتزاعیة معطوف علی قوله لان العدد الخ صغری هذا الدلیل قوله العدد مرکب من الاحاد و
اشار الی کبراه بقوله فیما سیاتی و الواحد من حیث هو واحد لیس موجودا فی الخارج و القیاس مرتب علی نهج قیاس المساواة الذی
یکون متعلق محمول اولاه موضوعا لثانیه و یرجع قیاس المساواة الی قیاسین و تحریره ههنا بان یقال العدد مرکب من الاحاد
و الاحاد لیست بموجودة فی الخارج فینتج ان العدد مرکب مما لیس بموجود فی الخارج و یجعل هذه النتیجة صغری و یضم الیها علی سبیل
الکبرویة قولنا و کل مرکب مما لیس بموجود فی الخارج لیس بموجود فی الخارج فینتج هذا الشکل لقولنا العدد لیس بموجود فی الخارج و هو
المط و اشار المحشی رح الی هذه النتیجة بقوله فکذا العدد المرکب منها اما اثبات المقدمة الاولی و هو ان العدد مرکب من الاحاد فبما بینه المحشی
المدقق رح بقوله لست اقول من الوحدات الخ علی سبیل اتیان الجملة المعترضة و توضیحه ان العدد مرکب من الاحاد و لا اقول ان العدد
مرکب من الوحدات کما یتوهم من ظاهر عبارات المحققین کالمحقق الدوانی حیث ذکروا الوحدات فی مواضع الاحاد مسامحة
و قالوا ان العشرة مثلا مرکبة من وحدات عشرة و کیف اقول ان العدد مرکب من الوحدات و الحال انه لو کان کذلک لکان
حمل العدد علی المعدودات کحمل الوحدات علی المعدودات لان الکل عبارة عن مجموع الاجزاء فحال حمله علی الاشیاء کحال حمل
اجزائه علیها اذ الکل فرع للاجزاء و الفرع تابع للاصل مع ان العدد محمول علی المعدودات مواطاة لان العدد یکون متحدا
مع المعدودات فی الوجود کما یکون المشتقات متحدة مع موصوفاتها فکما ان المشتقات محمولات علی موصوفاتها کذلک
العدد محمول علی المعدودات فیقال الرجلان اثنان و الدراهم عشرة و هکذا و الوحدات محمولة علی المعدودات بالاشتقاق
لا بالمواطات فلا یقال زید وحدة و الرجلان وحدتان بل یقال زید ذو وحدة و الرجلان ذو وحدتین فلما ثبت التغایر بین
الاعداد و الوحدات بحسب الحمل فلا یکون العدد مرکبا من الوحدات بل من الاحاد و هو المطلوب فالکل و الجزء واحد فی
نحو الحمل اذ یقال زید واحد و الدراهم عشرة قال المحشی فی الحاشیة المنهیة المتعلقة بقوله و الوحدات محمولة علیه الخ سواء
اعتبر الجزء الصوری فیها او لا انتهت هذا دفع دخل مقدر تقریره ان الوحدات لو لم یعتبر فیها الجزء الصوری ای الهیئة الوحدانیة فلا تکون
الوحدات محضة فلا یصح حملها علی المعدودات بالمواطاة و لا اذا اعتبر فی الوحدات الجزء الصوری فلم لا یجوز ان یکون الوحدات
محمولة علی المعدودات بالمواطاة و توضیح الدفع ان الوحدات کالعلة المادیة للعدد و الهیئة الاجتماعیة بمنزلة العلة الصوریة له
فالوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری ای الهیئة الوحدانیة عروضا او دخولا او لا یعتبر غیر محمولة علی المعدود مواطاة فلا یقال
الرجال وحدات مجتمعة معروضة للهیئة کما لا یقال الرجال وحدات محضة لان الهیئة الاجتماعیة لا تجعل الامور الانتزاعیة موجودات
واقعیة فی الخارج فلا تتحد الوحدات بالمعدود و کیف تحمل علیه مواطاة بل انما تحمل علیه بالاشتقاق و هو المطلوب فتدبر بقی اثبات
المقدمة الثانیة و هو ان الاحاد لیست بموجودة فی الخارج و اثبات المقدمة الرابعة و هو ان کل مرکب مما لیس بموجود فی الخارج
لیس بموجود فی الخارج فنقول فی اثبات المقدمة الثانیة ان الاحاد جمع واحد و الواحد من حیث هو واحد لیس بموجود فی الخارج
لان الواحد مشتق و کل مشتق لکون النسبة الغیر المستقلة الاعتباریة الغیر الموجودة فی الخارج داخلة فیه یکون امرا اعتباریا فالواحد یکون
امرا اعتباریا فلا یکون موجودا فی الخارج هکذا قال بعض الاعلام رح و لا یخفی انه توجیه لکلام القائل بما لا یرضی به قائله لان المشتق عند المحشی

قہ الآحاد جمع واحد والوحدات جمع وحدة فالفرق بین الواحد والوحدة بالمشتقية والبسيطة ۱۲ منہ

سلہ لعل اشارة الی انہ لا یجوز ان یکون ... علی المواطاة ۱۲ مولوی محمد علی

علی ما حققہ فی حاشیتہ علی شرح التہذیب الجلالی لیس مرکبا من النسبۃ فالاصوب ان یقال فی اثبات المقدمۃ الثانیۃ ان المشتق عند المحشی مع امر
انتزاعی ینتزعہ العقل من الموصوف بالنظر الی الوصف الذی قام بالموصوف ولاحظ لہ من الوجود الخارجی بالذات واذا کان حال الکل
کما نقض علیہ حال الاعداد وتوضیح اثبات المقدمۃ الرابعۃ ان عدم وجود الجزء فی ظرف یستلزم عدم وجود الکل فی ذلک الظرف واعتباریۃ
الجزء یستلزم اعتباریۃ الکل ثم اعلم انہ انما قید المحشی الواحد بالحیثیۃ حیث قال لان الواحد من حیث ہو واحد لان الواحد اعتباری باعتبار
مفہومہ الاشتقاقی واما باعتبار المنشاء فہو موجود فی الخارج وہذا الوجود فی الخارج لا یضر فی انتزاعیۃ الاعداد اذ العدد مرکب من الاحاد
بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانی ثم ہہنا ایرادات الایراد الاول ما اوردہ بعض الاعاظم وتقریرہ ان ترکب العدد من الوحدات ایضا یستلزم
المط وہو انتزاعیۃ الاعداد لان الوحدات ایضا انتزاعیۃ غیر موجودۃ فی الخارج کالاحاد فالاعتباریۃ لیست موقوفۃ علی تقدیر ترکب
العدد من الاحاد فلا وجہ لتخصیص ترکب العدد من الاحاد فی اثبات انتزاعیۃ الاعداد والجواب عنہ ان المطلوب ہو انتزاعیۃ العدد وان کان
حاصلا علی تقدیر ترکب العدد من الوحدات ایضا لکن ذاتیات العدد علی التحقیق عند المحشی الاحاد دون الوحدات فلذا اثبت الاول ونفی الثانی ولیس
المقصود ان اعتباریۃ العدد یتوقف علی تقدیر ترکبہ من الاحاد دون الوحدات حتی یتوجہ علیہ الایراد وقال بہاء الدین العاملی فی خلاصۃ
الحساب الحق انہ ای الواحد لیس بعدد وان تالف منہ الاعداد وقال الشیخ فی الٰہیات الشفاء وحد کل واحد من الاعداد ان اردت التحقیق ہو ان
یقال بانہ عدد من اجتماع واحد وواحد وتکرر الاحاد انتہی فما قال بحر العلوم رہ من ان کون العدد مرکبا من الاحاد لا الوحدات خلاف المشہور
وخلاف ما نص علیہ الشیخ انتہی فمما لست احصلہ ثم اعلم انہم عرفوا العدد بقولہم ان العدد نصف مجموع حاشیتیہ والمراد بالحاشیتین الصحیحتان الا ان
یکون احدہما صحیحۃ والاخری کسرا ولا ریب فی ان الواحد لیس لہ حاشیتان صحیحتان فہو لیس بعدد والایراد الثانی ان حمل الوحدات علی العدد
بالاشتقاق لا ینافی ترکب العدد منہا لجواز ان یختلف حکم الکل والاجزاء فالعدد یکون محمولا علی المعدود مواطاۃ دون اجزائہ اعنی الوحدات
ویجیب عنہ بان حمل الوحدات علی المعدود بالاشتقاق وان کان لا ینافی ترکب العدد منہا الا ان الاولی ان یکون العدد مرکبا من
الاحاد التی ہی محمولۃ علی المعدود مواطاۃ حتی یتطابق حکم الکل والاجزاء فتدبر والایراد الثالث ان العدد لا یلزم ان یکون من مقولۃ
الکم فقد یکون من غیرہا کمقولۃ الجوہر والعدد عرض من مقولۃ الکم والمقولات متباینۃ لا یصدق احدہا علی ما یصدق علیہ الاخری
لفقدان مناط الحمل وہو الاتحاد بینہما فکیف یصدق العدد علی المعدود مواطاۃ وما یقال الدراہم عشرۃ فہو محمول علی
المسامحۃ اذ معناہ الدراہم معدودۃ بعشرۃ کما یقال الثوب ذراع ای الثوب مذروع بذراع والجواب عنہ من وجہین
الاول انا لا نسلم ان التباین بین المقولتین ینافی حمل احدہما بالعرض علی ما یصدق علیہ الاخری بالذات فان الممتنع
لیس الا اندراج شیء واحد تحت المقولتین بالذات ولیس الممتنع الاندراج مطلقا سواء کان بالذات او بالعرض فحینئذ
لا ضیر فی حمل العدد بالعرض علی ما یصدق علیہ المقولۃ الاخری بالذات وما قال المورد من ان معنی قولہم الدراہم عشرۃ ان الدراہم معدودۃ
بعشرۃ فجوابہ ان العدد لما ترکب من الاحاد فصار فی معنی المشتق فیکون العشرۃ ایضا فی معنی المشتق فیکون محمولۃ علی الدراہم مواطاۃ
بلا تاویل فلا یصرف قولہم الدراہم عشرۃ عن الظاہر الی ان الدراہم معدودۃ بعشرۃ اذ لما صح حمل الشیء علی الشیء بغیر التاویل فای حاجۃ الی
التاویل بخلاف قولہم الثوب ذراع فان الذراع جامد کما ہو المشہور فکیف یکون الذراع محمولا علی الثوب بلا تاویل فیجب ان یصرف
قولہم الثوب ذراع الی ان الثوب مذروع بذراع کذا قال الفاضل الرامفوری والثانی ما اوردہ الفاضل الکلنبوی من ان العدد
لہ معنیان احدہما نفس المراتب المخصوصۃ العارضۃ للمعدود ونسبۃ ہذا المعنی من العدد الی المعدود نسبۃ العرض ای السواد مثلا
الی موضوعہ ای الجسم وہذا ہو المعنی الوصفی لاسماء الاعداد وثانیہما الذات المبہمۃ الماخوذۃ مع تلک المراتب کالاربع فانہ عبارۃ عن الذات
المبہمۃ الماخوذۃ مع صفۃ الاربعیۃ ونسبۃ العدد بہذا المعنی الی المعدود نسبۃ العرضی کنسبۃ الکاتب الی موضوعہ کالانسان وہذا ہو
المعنی العرفی لہا فالعدد الذی ہو من مقولۃ الکم ولا یحمل بالمواطاۃ علی معدودہ لیس الا العدد بالمعنی الاول والکلام لیس الا فی المعنی
الثانی وہو عرضی لمعدوداتہ فیکون محمولا علی المعدود بالمواطاۃ فتدبر والایراد الرابع ما اوردہ بحر العلوم وتقریرہ ان ترکیب
العدد من الاحاد لا یصح لان الواحد مشتق والمشتق مرکب من الذات والصفۃ والنسبۃ فلکون النسبۃ داخلۃ فیہ یکون ہو امرا اعتباریا

سلمہ ای المولوی محمد معظم سلمہ ای مولانا عبد الحی ... ایاہ لدفع الاولویۃ علی ان الاولویۃ لیست مقصودۃ السید المحقق فانہ ... ترکب العدد ...

ولا يكون حقيقة محصلة فكيف يحصل من اجتماع الآحاد الحقيقة المحصلة الواقعية للعدد وجوابه ان المحشى ليس بقائل بكون المشتق من الامور الانتزاعية
والصفة والنسبة ومذهبه قد مر آنفا فلا ايراد عليه لو سلمنا فغاية ما لزم منه ان الواحد انتزاعي وكذا الآحاد فكذا العدد ولا ريب في ان الانتزاعي
يكون له حقيقة محصلة واقعية والا يكون اختراعيا نعم ليس وجوده في الخارج الا بحسب المنشأ والايراد الخامس انه قد نقل عن بعضهم ان العدد
هو الاثنينية والثلثية والاربعية والعدد يطلق على الاثنين والثلث مجازا فلا يكون العدد الحقيقي محمولا على المعروض مواطاة على راى ذلك
البعض بل يكون محمولا بالاشتقاق وان كان العدد المجازي محمولا بالمواطاة على رائه وجوابه ان قول ذلك البعض مما لا يعبأ به فان الاثنينية
والثلثية والاربعية من الاضافات فلو كانت عددا لما لزم اندراج هذه الامور تحت مقولتين متباينتين بالذات وهو باطل والثاني ان
الثلثية واخواتها لا تقبل الانقسام انما القابل للانقسام الثلث واخواته فكيف يكون الثلثية واخواتها من مقولة الكم
انما منه الثلث واخواته فتدبر قوله والكلام الواقع الخ توضيحه انه قال الشيخ في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس انتهى فبعد
قوله وجود في الاشياء بقوله ووجود في النفس توهم ان العدد له وجود في الخارج في ضمن افراده الخارجية وهو الذي عبر عنه الشيخ بقوله له وجود في الاشياء
ووجود في النفس اي الذهن فلم يكن العدد امرا اعتباريا وهذا خلاف ما بصدده المحشى رح فدفع المحشى رح هذا الوهم بقوله والكلام الخ وتوضيح الدفع
انه ليس كلام الشيخ على ظاهره المتبادر منه وهو كون الاعداد موجودة في الخارج بل المراد بالوجود في قول الشيخ له وجود في الاشياء الوجود
النفس الامري كما قال المحشى رح في الحاشية المنهية معلقا على قوله ليس على ظاهره يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي تمت فملخص
كلام الشيخ ان العدد له وجودان وجود في نفس الامر في ضمن افراده ووجود في الذهن بالذات وفي ضمن المعدودات الموجودة في الذهن ايضا
وليس كلام الشيخ ان العدد له وجود خارجي في ضمن افراده الخارجية حتى يلزم كون العدد موجودا خارجيا لا امرا اعتباريا فكلام الشيخ في
الوجود النفس الامري لا في الوجود الخارجي قوله وليس قول من قال الخ بعضهم قالوا ان العدد لا وجود له الا في النفس فلما كان الوجود
المنفي في هذا الكلام مطلقا تبادر بحسب الظاهر ان غرض هذا البعض نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الحصر مع ان
العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال كما هو شان الانتزاعيات فلا يصح نفي مطلق الوجود عن العدد
في الخارج فدفع هذا القول بان هذا القول ليس مما يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح واعترض عليه بعض الفضلاء
بانه لو حمل قول هذا البعض على الظاهر فهو غير معتد به جزما واما لو صرف عن الظاهر بان يقال ان المراد بالوجود الوجود في نفسه مجردا عن
المنشأ فمعنى كلامه ان العدد لا وجود له مجردا عن المنشأ الا في النفس فيكون هذا القول ايضا معتدا به فحال هذا الكلام
وكلام الشيخ واحد في انهما بحسب الظاهر لا يعتد بهما وبعد الصرف عن الظاهر يعتد بهما فالفرق بين القولين كما وقع من المحشى لعله
خطاء واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشى بل هذا القول اعني وليس قول من قال الى قوله
يعتد به منقول الشيخ في الهيات الشفاء وليس هذا القول من المحشى حتى يعطف على قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ وبالجملة
ان المحشى بري عن ورود الاعتراض عليه والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشى رح لكنه لما كان الشيخ رئيس الحكماء امام الفن
فصرف المحشى قوله عن الظاهر وصيره معتدا به وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشى كلامه عن الظاهر ولم يجعله معتدا به فقد وضح الفرق
بين القولين قوله الا من قال الخ توضيحه انه قال بعضهم ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس انتهى
فقوله التي الخ صفة لقوله المعدودات وقوله الا في النفس استثناء مفرغ ومعناه ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي
في الاعيان في ظرف من الظروف الا في النفس فقال المحشى ان هذا القول حق لان قائله ما نفى مطلق الوجود عن الاعداد بل نفى
وجود العدد في الخارج على سبيل الاستقلال مجردا عن المعدودات ولا شك في كونه حقا ضرورة ان العدد لكونه امرا انتزاعيا
غير مستقل في الوجود لا يوجد في الخارج بالتجرد عن مناشي انتزاعه والخلص في باب الاعداد ان العدد ليس اختراعيا
محضا وذهنيا بحتا بحيث لا يكون له حظ من الوجود الخارجي لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه كزوجية الخمسة وجبل من الذهب
بل هو امر انتزاعي موجود في الذهن بنفسه وبمنشأه ويوجد في الخارج بمنشأه لا بنفسه مجردا عن المنشأ فان الموجود في
الاعيان منشأه وانتزاعه والحكم بوجود العدد في الخارج بالنظر الى وجود منشأه فيه قال الشيخ في الشفاء فانا قد بينا ان الواحد

لا بتجرد عن الاعیان قائما بنفسها فی الذهن وکذا ما یترتب وجوده علی وجود الواحد انتهی قال المص وتلک الامور ای الحاصلة فینا امور مترتبة موجودة معا
لما ثبت سابقا ان للنفس قدرة علی ادراک الامور الغیر المتناهیة فی کل آن علی سبیل البدلیة والادراک لما کان بزوال امر فلا بد من ان یکون
الامور الغیر المتناهیة بازاء ما فی قوتنا من الادراکات الغیر المتناهیة فی کل آن علی سبیل البدلیة موجودة فینا فی کل آن وکان ابطال الامور
الغیر المتناهیة الموجودة موقوفا علی کونها مترتبة بالتقدم والتاخر بای نحو کان التقدم والتاخر لتوقف ادلة هذا الابطال علی الترتیب علی ما هو
المشهور عادل المص رح الی اثبات الترتیب بین تلک الامور الحاصلة السابقة الموجودة فینا قبل زوالها فقال وتلک الامور الخ قوله ای اعدام
تلک الامور الخ فهم المحشی المحقق رح انه لو حمل قول المص وتلک الامور الخ علی ما هو الظاهر منه من اثبات الترتیب بین نفس تلک الامور وجودا لکفی
فی اثباته ان یقول المص ان تلک الامور الغیر المتناهیة الحاصلة فینا یجوز ان تکون اعدادا والعدد الاکثر یستلزم العدد الاقل فان العشرة
المخصوصة یلزمها الواحد المخصوص والمائة المخصوصة یلزمها العشرة المخصوصة وهکذا فیتحقق مراتب غیر متناهیة ومرتبة الملزوم مرتبة المعروض
ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة فی تقدم مرتبة المعروض علی مرتبة العارض فیثبت الترتیب بین تلک الامور ولغی المقدمات الاخر
التی اتی بها المص من قوله فعدم الاقل یکون مستلزما لعدم الاکثر الخ لعدم الاحتیاج الی تلک المقدمات فح لا بد من تقدیر المضاف وهو لفظ
الاعدام فیکون مقصود المص رح اثبات الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناهیة الحاصلة فینا من جانب اعدام تلک الامور المتاخرة عن
وجودات تلک الامور ثم ابطال تلک الاعدام المتاخرة اللاحقة المترتبة اولا وبالذات بلا واسطة وابطال تلک الامور الغیر المتناهیة
ثانیا وبالعرض لا ریب فی ان هذا المقصود ای اثبات الترتیب فی تلک الامور من جهة الاعدام المتاخرة عن وجوداتها لا یحصل الا بذکر
جمیع ما ذکره المص فاثبت الترتیب بین تلک الاعدام اولا بقوله فعدم الاقل الخ ولما کان هذا موقوفا علی اثبات ترتیب تلک الامور وجودا
جعله مقدما حیث قال لما کان العدد الاکثر الخ قال المحشی فی حاشیة الحاشیة کما یشهد به قوله فعدمات الاعداد تهت توضیحها ان المص جعل
نتیجة الدلیل اجتماع عدمات الامور الغیر المتناهیة الحاصلة فینا حیث قال آخرا فعدمات الاعداد الغیر المتناهیة تکون موجودة فینا
بالفعل وهذا القول من المص شاهد علی ان المضاف وهو لفظ الاعدام علی کلام المص وتلک الامور الخ مقدر لیکون النتیجة ما هو الدعوی
اولا فان قلت لم اثبت المص الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناهیة من جهة اعدامها المتاخرة دون نفسها ولم ابطل تلک الاعدام
اولا وبالذات وتلک الامور ثانیا وبالعرض ولم لم یثبت الترتیب قصدا بین نفس تلک الامور قلت لانه علی تقدیر کون العلم بالزوال
یکون العلم عدم امر من تلک الامور الغیر المتناهیة الحاصلة فینا فاذا اثبت الترتیب بین تلک الامور من جهة اعدامها فیلزم بطلان تلک
الاعدام اولا وبالذات وهذه الاعدام هی العلوم لا غیرها فیلزم بطلان نفس العلوم لعدم تناهیها واما اذا اثبت الترتیب بین تلک الامور
الغیر المتناهیة الحاصلة فینا من جهة نفسها فلزم بطلان تلک الامور وهی غیر العلوم لانها فیلزم علی تقدیر کون العلم زوالا بطلان الامور
الاخر لعدم تناهیها ولا ریب فی ان الزام اللاتناهی فی نفس العلوم علی تقدیر کون العلوم زوالات اشنع من الزام اللاتناهی فی غیر
تلک العلوم علی تقدیر کون العلوم زوالات لا یقال اذا قدر لفظ الاعدام المضاف یکون المقص بیان الترتیب بین تلک الامور عدما فقط
لا وجودا ایضا فح یکون قول المص فی الدلیل العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل لغوا لانا نقول نعم الا ان بیان الترتیب بین تلک الامور عدما
موقوف علی بیان الترتیب بین تلک الامور وجودا فبیان الترتیب بین تلک الامور وجودا مقصود بالعرض فلا یکون قوله فی الدلیل
العدد الاکثر الخ لغوا ابقی ههنا شیء وهو ان الاعدام وان کانت مترتبة الا انها لیست بموجودة مجتمعة بالفعل فکیف یجری فیها البرهان
لعدم اجتماعها بخلاف تلک الامور فانها لما کانت مجتمعة وثبت الترتیب بینها باعدامها فصارت مجتمعة ومترتبة معا وهی باطلة
بالبرهان وقد یقال ان مراد المص اثبات الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناهیة التی فینا بازاء الادراکات التی هی فی قوة النفس
وجودا وعدما واثبات الترتیب بین تلک الامور وجودا وان کان یکفی فی اجراء براهین ابطال التسلسل الا ان المص اثبت الترتیب
بینها عدما تطوعا فقول المص العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل فثبت الترتیب وجودا وقول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر الخ
فثبت الترتیب عدما وقوله فاذا کان عدم الخ تاکید لاستلزام باعتبار العدم وتنبیه علی ذلک الاستلزام ولا شک فی ان الزام
اللاتناهی فی نفس العلوم وفی غیرها معا کما هو متحقق حین هذا التوجیه اشنع من الزام اللاتناهی فی الفصل العلوم کما هو متحقق علی توجیه

تقدير المضاف ولا يذهب عليك ان القول بان مقصود المص اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما لا يساعده سوق الدليل كما لا يخفى
على الفطن ومما يضعفه حمل المص استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر الموجب للترتيب بين الاعدام محط الفائدة وتاليا واستلزام الاكثر للاقل لمثبت
للترتيب بين النفس تلك الامور وسيلة له ومقدمة قوله وح ترتيبها الخ توضيحه انه لما قدر لفظ الاعدام فيثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية
الحاصلة فينا من جهة الاعدام المتاخرة عن ذواتها ووجوداتها بان يقال الزوال الذي عرض للامر من تلك الامور بحصول الادراك الاول
يكون اولا والزوال الذي عرض للامر الثاني من تلك الامور بحصول الادراك الثاني يكون ثانيا والزوال الذي عرض للامر الثالث من تلك
الامور بحصول الادراك الثالث يكون ثالثا وهكذا فصارت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة ومترتبة بالترتيب العرضي من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها وقد ظهر بطلان الامور الغير المتناهية المجتمعة المترتبة في الحكمة ببراهين قال المص مستدلا على ترتب عدمات تلك الامور الحاصلة
فينا المجتمعة وهي الاعداد مثلا لانه لما كان العدد الاكثر كتسعين مثلا مستلزما للعدد الاقل كتسعة وثمانين فان تسعة وثمانين كالجزء لتسعين
فالاكثر اعني تسعين يكون ملزوما والاقل اعني تسعة وثمانين يكون لازما وهذا الاقل اعني تسعة وثمانين ملزوم لما هو اقل من هذا الاقل
بواحد وهكذا فلا شبهة ح في ثبوت الترتيب بين تلك الامور اعني الاعداد باللازمية والملزومية فاذا ثبت هذا فعدم الاقل يكون مستلزما
لعدم الاكثر اذ عدم الاقل عدم اللازم وعدم الاكثر عدم الملزوم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم سواء كان اللزوم بواسطة او بلا واسطة وان لم يستلزم
عدم الملزوم عدم اللازم بجواز كون اللازم اعم كالحرارة للنار فقد ثبت الترتيب بين عدمات تلك الامور ايضا باللازمية والملزومية
قوله لا يخفى عليك الخ لا باس علينا بان نفصل هذا المقام فنقول اولا ان التقدم على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجامع المتقدم مع المتاخر اجتماعا ماديا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على نبينا عليهما السلام
الا ان التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني بالعرض والثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتاخر بحيث لا يوجد الا بان يكون
المتقدم موجودا قبله او معه ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بالشرف وهو ان يكون
للمتقدم كمال وشرف ليس للمتاخر كتقدم العالم على الجاهل والرابع التقدم بالرتبة وهو القرب عن المبدء المحدود بان يفرض مبدء
محدود معين يكون احد الشيئين اقرب منه والآخر ابعد فالاقرب له تقدم بالرتبة على الابعد وهذا التقدم هو التقدم الوضعي والتقدم المكاني
كما في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب فللصف الاول تقدم بالرتبة على الثاني والخامس التقدم بالعلية وهو كون المتقدم فاعلا للمتاخر مستقلا
بالتاثير في المتاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع جميع موانع التاثير ويسمى هذا المتقدم علة تامة وما سوى العلة التامة
من العلل الناقصة كالعلة المادية والصورية والفاعلية داخل في المتقدم بالطبع وثانيا ان التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وذلك المعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وله فردان الاول التقدم
بالطبع ان لم يكن المتقدم علة تامة للمتاخر والثاني التقدم بالعلية ان كان المتقدم علة تامة للمتاخر وثالثا ان قوله لا يخفى عليك
الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي اي التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وبالتقدم والتاخر
الوضعي وبالتقدم والتاخر بالشرف وبالتقدم والتاخر بالزمان وليس شيء من هذه التقدمات في تلك الامور اما الاول فلانه لم يثبت كون
احد من تلك الامور علة تامة للآخر حتى يثبت التقدم بالعلية واما الثاني فلانه ما ثبت اقتضاء طبيعة احد من تلك الامور تقدما على الآخر
حتى يثبت التقدم بالطبع واما الثالث فظاهر اذ لا اختلاف في مكان تلك الامور بل كلها في النفس واما الرابع فلانه لا شرف لاحد منها
على الآخر واما الخامس فلان جميع تلك الامور حاصلة في كل آن كما تقرر من اجتماعها فاين التقدم بالزمان ولما لم يثبت تقدم من
تلك التقدمات في تلك الامور فلا يصح القول بكون الترتب في تلك الامور فلم ذهب المص الى ترتبها وتوضيح الدفع ان الترتب
كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان العلل والمعلولات مع انها متقدمة على المعلولات بذواتها بالذات والمعلولات محتاجة الى العلل سواء كانت
العلل ناقصة او تامة فيصح انتزاع القبلية من العلة نظرا الى ذاتها كما يصح انتزاع البعدية من المعلول وان وجدا في الخارج
معا الا ترى الى طلوع الشمس ووجود النهار فانهما لو وجدا في الخارج معا الا ان القبلية تنتزع من طلوع الشمس والبعدية من
وجود النهار وكما يحصل بالتقدم والتاخر الوضعي المكاني كما بين الاجسام والمقادير العارضة للاجسام فللاجسام تقدم

وتاخر وضعي ومكاني بالذات وللمقادير بالعرض بواسطة الاجسام لكونها موجودة في الاجسام وكما يحصل بالتقدمات والتاخرات الاخر كذلك يحصل باللازمية والملزومية فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فقد ثبت الترتيب بين تلك الامور من هذا القبيل وربما يقال ان تقدم المعروض على العارض وراء التقدمات الخمس التي ذكرناها صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل وقد عبر بعضهم عنه بالتقدم بالماهية وخامسا ان ذات الملزوم موصوفة بالملزومية والملزوم من حيث هو ملزوم صفتان لها وكذا ذات اللازم موصوفة باللازمية واللازم من حيث هو لازم صفتان لها والملزوم من حيث هو ملزوم متضايف للازم من حيث هو لازم تضايفا مشهوريا فلا يكون بينهما تقدم وتاخر بل يكون كل منهما مع الآخر واللازمية متضايفة للملزومية تضايفا حقيقيا فلا يكون لاحدهما تاخر ولا للآخر تقدم بل يكون كل منهما مع الآخر وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية لان ذات الملزوم متقدمة على وصف الملزومية لتقدم الموصوف على الصفة ووصف الملزومية ووصف اللازمية متضايفان كما مر فيكونان معا في زمان واحد ولا شك في ان المتقدم على ما مع الشيء في زمان متقدم على ذلك الشيء فيكون ذات الملزوم من حيث هي هي متقدمة على وصف اللازمية ايضا فتكون متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية وهو المطلوب وكذا ذات اللازم من حيث هي هي متقدمة على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية لان ذات اللازم متقدمة على وصف اللازمية وهو ووصف الملزومية متضايفان فيكونان معا في زمان واحد فيكون ذات اللازم متقدمة على وصف الملزومية فتتقدم على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية قد تكون متقدمة على ذات اللازم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف اللازمية كما اذا كان ذات الملزوم جوهرا وذات اللازم عرضا محتاجا الى الجوهر في قيامه وقد يكون ذات الملزوم من حيث هي هي متاخرة عن ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان ذات الملزوم كلا وذات اللازم جزءه ومثاله فيما نحن فيه فان ذات العدد الاكثر الملزوم موخر عن ذات العدد الاقل اللازم وقد تكون ذات الملزوم من حيث هي هي مع ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كالفلك الاول فانه ملزوم للعقل الثاني اللازم وهما صادران من العقل الاول فهما معا في الوجود لا يقال لا يعقل كون الكل ملزوما والجزء لازما اذ اللازم على اصطلاح المنطقيين هو الخارج عن الشيء الممتنع الانفكاك عنه فكيف يكون الجزء لازما للكل لانا نقول المراد باللازم فيما نحن فيه ليس ما هو المصطلح بل هو الاعم منه اي ما يكون ممتنع الانفكاك عن الشيء سواء كان داخلا في ذلك الشيء او خارجا عنه فيتصور كون الجزء لازما للكل ايضا قوله كما بين الاجسام والمقادير المراد بالاجسام الاجسام الطبيعية وبالمقادير الاجسام التعليمية والجسم الطبيعي عند المشائين عبارة عن الجوهر المركب القابل للانقسام في الابعاد الثلث في الجملة فله جزآن جوهران يحل احدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وعند الاشراقيين هو عبارة عن الجوهر البسيط المتصل في حد ذاته القائم في حد ذاته لا يحل في شيء آخر وهي الصورة الجسمية المتحيزة بالذات فلا تركيب للجسم عندهم بل هو امر بسيط والجسم التعليمي عبارة عن العرض القابل للقسمة لذاته في الابعاد الثلث القائم بالجسم الطبيعي الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وانما سمي جسما تعليميا لكونه مبحوثا عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية واذا عرفت هذا فاعلم ان الجسم الطبيعي جوهر محسوس بالعرض مع الاعراض التي من جملتها الجسم التعليمي محسوسة بالذات قال قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراق الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقة الجسم كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته فاذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بالجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه وليس بمحسوس صرف انتهى وقال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي في مبحث الكلي الطبيعي لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة الناشئة عن الجوهر من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض نظرا الى الماهية

مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة ولیست بمحسوسة اصلا انتهى وقال القاضي محمد مبارك الکوفاموی فی حاشیته علی الحاشیة
الزاهدیة علی شرح التهذیب الجلالی اقول تحقیقه ان المحسوس بالذات ما یدرک باحدی الحواس الظاهرة بالذات وهو لیس الا الاعراض
کالالوان والاضواء والطعوم والروایح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها یدرک بها بالعرض انتهى واما الاشارة الحسیة
فلها معان ثلث الاول فعل المشیر وهو المعنی المصدری ای تعیین الشئ بالحس بالذات او بالعرض والثانی ثمرة المعنی المصدری وهو الامر
الممتد الخیالی الآخذ من المشیر الی المشار الیه والثالث تعیین الشئ بالحس بانه فی هذا المکان او فی ذلک المکان بالذات او بالعرض و
کل من هذه المعانی تابع فی تعلقه بالمشار الیه اولا لان یتوجه المشیر الیه اولا وکل من الجوهر والعرض صالح لان یتعلق التوجه الیه ولا کل
منهما یمکن ان یکون مشارا الیه اولا وبالذات بای معنی اخذت الاشارة فکون الشئ مشارا الیه بالذات بالاشارة الحسیة لا یقتضی ان یکون
محسوسا بالذات ایضا فما قال المحقق الدوانی فی شرحه علی هیاکل النور الاعراض ان قبلت الاشارة الحسیة لکن قبولها لا لذواتها بل بواسطة
حلولها فی الاجسام انتهى مما لیست حصله اللهم ثبت اقدامنا علی الصراط المستقیم ولا تجعلنا مائلین عن النهج القویم قوله انما یثبت الخ دفع
دخل مقدر تقریره انه بین الامور المذکورة المجتمعة وهی الاعداد مثلا علی حسب الفرض یکون الترتیب بالعلیة والمعلولیة ایضا بان یقال ان العدد
الاقل جزء للعدد الاکثر والجزء یکون علة للکل لامتناع تحقق الکل بدون الجزء فوجود العدد الاقل علة ناقصة لوجود العدد الاکثر فثبت
الترتیب بین تلک الامور ای الاعداد من جهة انفسها وعدم العلة یکون علة لعدم المعلول فعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاکثر فثبت
الترتیب بین تلک الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وبالجملة اذا ثبت الترتیب بین تلک الامور عدما ووجودا بالعلیة و
المعلولیة فلم عدل المصنف عن ثبوت الترتیب بالعلیة والمعلولیة الی ثبوت الترتیب باللازمیة والملزومیة وحاصل الدفع ان العدول
لوجهین الوجه الاول انه قد تقرر فی مقره ان العدد لا یترکب من الاعداد التی تحته کالعشرة مثلا لا تترکب من ثمانیة واثنین او من ستة
واربعة وهکذا فاذا لم یترکب العدد من الاعداد التی تحته فلا یکون العدد الاقل جزء للعدد الاکثر حتی یکون وجود العدد الاقل علة لوجود
العدد الاکثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاکثر کما قلتم فلا یکون بین الاعداد علیة ومعلولیة ومن ههنا قد تبین لک ان هذا الوجه
مبنی علی کون الاقل جزء للاکثر فی الاعداد ثم اعلم ان العدد لا یترکب من الاعداد التی تحته بوجوه منها ما اورده احسن المحققین من تقریره
ان العدد امر انتزاعی کما تقرر وحقیقة الامور الانتزاعیة لیست الا ما حصل عند العقل بعد الانتزاع ولا ریب فی انا اذا انتزعنا
ستة احاد مثلا ولاحظناها بجملة مجتمعة تحصل لنا حقیقة الستة مع انا نغفل عن انتزاع الثلثة والثلثة او الاربعة والاثنین او الخمسة والواحد
فلو کان هذه الاعداد ذاتیة للستة للزم استغناء الستة عن الذاتی وهو محال وقس علیه حال سائر الاعداد فان قلت ان هذا الدلیل انما یتم
لو کان تصور الستة بالکنه مع الغفلة عن الاعداد التی تحتها وهو ممنوع لا یجوز ان یکون الستة متصورة بالوجه ویکون ترکبها من
الاعداد التی تحتها فانا نتصور کثیرا من الماهیات المرکبة بالوجه ونذهل عن مقوماتها واجزائها وهذا لا یدل علی عدم ترکبها منها قلت
هذا غفلة عما سبق من ان کنه الانتزاعی ما حصل فی الذهن لا غیر ومنها ما قال المحشی فی الحاشیة المنهیة قال ارسطو الحسبن ان الستة
ستة فقط ستة مرة واحدة واستدلوا علیه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنین وخمسة وواحدة لزم الترجیح
بلا مرجح وان تقومت بالکل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتی له لان کل واحد کاف فی تقومها فیستغنی به عما عداه ولا یخفی ان هذا البیان
لو یجری فی الثلثة فلا بد فیه من ضم مقدمة وجدانیة وهو التوافق بین الاعداد فی هذا الحکم ویمکن ایضا ان یستدل بان للاثنین والثلثة
حقیقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مرکب من الوحدتین والثلثة ان کانت مرکبة من العدد تکون مرکبة من العدد الذی هو اثنان ومن الوحدة
فهی لا یکون لها حقیقة محصلة وتکون مثل المرکب من المقولتین فیلزم ان یکون هو ایضا مرکبا من الوحدات ثم الوجدان السلیم
یحکم بعدم التفرقة بین عدد وعدد فی هذا الحکم فثبت ان کل عدد مرکب من الوحدات دون الاعداد التی تحته انتهى
قوله فیها قال ارسطو الخ یفهم مما حرره المحقق الدوانی فی انموذج العلوم ان هذا مضمون صحیفة کتبها ارسطو الی
بعض تلامذته قوله فیها الحسبن ای حسبما تحسبان من یمع یمع پنداشتن وشمردن قوله فیها ان الستة ستة ستة یعنی لا تظنن
ان الهیئة الاجتماعیة قد عرضت للاعداد التی تحت الستة کالثلثة والثلثة والاربعة والاثنین مثلا ثم عرضت

الهيئة الاجتماعية الاخرى بعد اجتماع العددين منها فحصلت بعروض هذه الهيئة ستة قوله فيها بل هي ستة الخ يعني بل ان الستة حاصلة من تجمع احاد مخصوصة وعروض هيئة اجتماعية لها مرة واحدة قوله فيها واستدلوا عليه اي على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله فيها بانه الخ يعني ان الستة مثلا لو تركبت مما تحتها من الاعداد وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحدة فان تقومت وتحصلت حقيقتها من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ريب في ان الستة كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك تحصل من اربعة واثنين وخمسة وواحدة والثلثة والثلثة وغيرها متساوية الاقدام في تحصيل ماهية الستة وتقويم حقيقتها وليس لاحدها ترجيح على الآخر فالقرار ان الستة متقومة من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة اقدام على تجويز الترجيح بلا مرجح وههنا بحثان الاول بالمنع التفصيلي وهو مشرب المحشي المحقق رح في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وتوضيحه انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال فان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فالذاتيات في ثبوتها للذات وفي تقويمها للذات لا تكون مفتقرة ومحتاجة الى المرجح الجاعل الذي يجعل تلك الذاتيات مقومة لتلك الذات فكون شئ دون شئ ذاتيا للشئ الآخر ليس محتاجا الى المرجح فيجوز ان يكون الثلثة والثلثة ذاتيا للستة دون الاربعة والاثنين والخمسة والواحدة فالاستفسار من مرجح يجعل ثلثة ثلثة ذاتيا للستة كاستفسار ان الانسان لم صار حيوانا وهل هذا الا سفه والجواب عنه ما اورده المحقق البهاري رح وتقريره انه ليس غرضنا ان تقويم الذاتيات للذات في الواقع يحتاج الى المرجح حتى يرد ايرادكم بل مطلوبنا انه اذا كانت الامور الكثيرة صالحة لان يكون كل منها مقوما للشئ كما ههنا فحكم العقل بتقويم ثلثة ثلثة دون غيرها للستة لا بد له من مرجح كيف والعقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة فحكم العقل بان ثلثة ثلثة ذاتيات للستة والباقي خارج عن حقيقتها لا بد من مرجح يرجح احدى هذه المذكورات بالتقويم والتحصيل عند العقل والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل فلا ايراد وفيه ان المقصود ابطال تركب العدد في الواقع من الاعداد التي تحته والمثبت من الدليل انما هو بطلان تركب العدد من الاعداد التي تحته في حكم العقل لا في الواقع اذ يجوز ان يكون بعض الاعداد ذاتيا للستة ومقوما لحقيقتها في نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل لكونه جاهلا بالذاتية ولا ضير فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المقصود فلا يتم التقريب والثاني بالمعارضة وهو ان حقيقة الستة كما تحصل من الاحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس للوحدات والاحاد في تقويم حقيقة الستة اولوية من الاعداد فالقول بان الستة مثلا متقومة من الاحاد دون الاعداد ترجيح بلا مرجح وان قيل ان الستة مثلا متقومة من كل واحد من الاعداد والوحدات فيلزم المحذور الآتي من استغناء الشئ عما هو ذاتي له واجاب عنه الشارح الجديد العلامة على القوشجي رح للتجريد بان العدد شامل على الوحدات على كل تقدير سواء قلنا بتركب العدد الفوقاني من الاعداد التحتانية او من الوحدات اما الاشتمال على الوحدات على القول الثاني فظاهر واما الاشتمال على الوحدات على القول الاول فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التحتانية التي جعلت اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وهكذا حتى يصل النوبة الى الاثنين فاذا سئل عن الاثنين فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد وواحد فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فالاولى ان يقال من بدو الامر ان الاعداد مركبة من الاحاد لثبوت المرجح في الاحاد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح حين القول بالتركب من الاحاد بخلاف التركب من الاعداد فان القول بالتركب من بعضها دون بعض مع تساوي الجميع في التقويم والتحصيل ترجيح بلا مرجح وفيه خدشة من وجهين الاول ما اورده المحقق البهاري وفصل بانا لا نم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح كيف ولو كان الاشتمال موجبا للاولوية والترجيح لكان تركب السرير من العناصر الاربع اولى وارجح من تركب السرير من قطعات الخشب المخصوصة والتالي باطل فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فعلى قياس ما بينه المجيب بان يقال انه اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب التي هي اجزاء السرير ثم عن حقيقة اجزاء تلك الخشب وهكذا ثم وثم الى ان ينتهي السوال الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عن الاجزاء الاولية فلا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالوحدات في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر لا من القطعات المخصوصة وفيه ما اورده بعض الفضلاء من ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات لما اقترنت بالهيئة الوحدانية تكون كافية في تحصيل العدد عند العقل بلا شبهة

مولانا غلام یحیی ۱۱۸۰ھ [illegible]

بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكن العناصر لا تكفي مع الهيئة في تحصيل السرير كما يشهد به المشاهدة فالاشتمال مع كفاية المشتمل عليه في
تحصيل الشامل توجب الاولوية والترجيح لا مجرد الاشتمال وهذا تحقق في الاعداد دون السرير فكيف يكون تركب السرير من العناصر على هذا
التقدير اولى من تركيبه من القطعات المخصوصة اللهم الا ان يقال نا لانم ان الوحدات مع الهيئة الوحدانية كافية لتحصيل حقيقة العدد لجواز ان
يكون الوحدات مع الهيئة الوحدانية محصلة لمفهوم مساو للعدد لا لحقيقته كما ان الجسم النامي مع الناطق محصل لمفهوم مساو للانسان لا لحقيقة
الانسان والثانية انا سلمنا ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح الا انه لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقويم العدد
في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد لانه اذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات وان كان احدهما
اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول وبالعكس فان رجحان صدق شئ على شئ لا يستلزم
رجحان وقوعه في الواقع فالمقصود ليس بحاصل كذا قيل فتدبر قوله فيهما وان تقومت بالكل الخ توضيحه ان حقيقة الستة لو تقومت و
تحصلت بكل واحد من ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم استغناء الشئ اي الستة عما هو ذاتي لذلك الشئ وهو باطل ووجه اللزوم
ان كلا من المذكورات كاف في تقويم الستة فيستغنى بكل واحد منها عما عداه مثلا ثلثة وثلثة كافية في تقويم الستة فصارت الستة حاصلة بها غير
محتاجة في تقومها الى غيرها مع ان الغير ذاتي للستة ايضا فيلزم ان لا يكون الكل محتاجا الى الجزء وهو استغناء الشئ عن الذاتي وكذا الاثنان و
الاربعة كافية في تقويم الستة وليس الستة في تحصيلها محتاجة الى الثلثة والثلثة مع ان الثلثة والثلثة ذاتي للستة ايضا وهكذا ومع قطع
النظر عن لزوم الاستغناء عن الذاتي يلزم تعدد الحقايق والماهيات لشئ واحد وهو باطل بالضرورة ووجه اللزوم ان كل واحد من المذكورات
مغاير للآخر وكاف في تقويم حقيقة الستة واذا بطل شقا تركب الستة من الاعداد التي تحتها ثبت انها ليست مركبة من الاعداد بل من الوحدات
وهو المطلوب وههنا بحث مستفاد من كلام المحشي المحقق في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وهو انه انما يلزم ما ذكرتم من الاستغناء
لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من كل واحد من المذكورات على سبيل البدلية كالستة مثلا تتركب تارة من الاثنين والاربعة واخرى
من الخمسة والواحدة واخرى من الثلثة والثلثة ونحن لا ندعيه بل نقول انه يجوز ان يكون حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات
على سبيل الاجتماع فكيف يلزم الاستغناء عن الذاتي والجواب عنه من وجهين الاول انه لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من
مجموع المذكورات بعروض هيئة واحدة للمجموع فلم يبق الستة ستة بل تزيد عليها كما لا يخفى على اولى الابصار وهل هذا الا تهافت
والثاني انه يلزم الاستغناء عن الذاتيات على كل تقدير سواء كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية او
على سبيل الاجتماع لانا نعلم قطعا انه يحصل حقيقة الستة من مجموع الاثنين والاربعة وليس الستة في تقومها محتاجة الى الاخرى فيلزم
استغناء الستة عن الذاتيات الباقية مع انها ايضا فرضت ذاتيات فهل هذا الا كر على ما فر عنه ومن ههنا اندفع ما اورده بحر العلوم
من ان الاولى ان يقال بان تركب بالكل بدلا لزم استغناء الذات عن الذاتي وان تركب عن الكل معا لم يبق حقيقة الستة
بل يزيد عليها ووجه الاندفاع انه على تقدير تركب العدد عن الكل معا ايضا يلزم الاستغناء على ما قررنا ولو زاد على حقيقة الستة ايضا
فتدبر فان قلت لم استحال استغناء الشئ عما هو ذاتي له قلت لان استغناء الشئ عما هو ذاتي له يوجب ان يكون بين الذات والذاتي
نسبة الجواز والامكان بانه يمكن ان يحصل الذات بهذا الذاتي ويمكن ان يحصل بالذاتي الآخر وهذا مع ان الضرورة العقلية شاهدة
بان النسبة بين الذات والذاتي بالضرورة فان الذاتي ضروري الثبوت للذات لا بالامكان والجواز فان قلت ان العدد كالكل
كالستة مثلا تتقوم وتحصل من القدر المشترك بين الذاتيات لا من خصوص الذاتيات واستغناء الستة عن خصوص الذاتيات
لا من القدر المشترك فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي قلت ان القدر المشترك بين الذاتيات الذي يكون كافيا في تقويم حقيقة الستة
وتحصيلها ليس الا الوحدات وفيه المطلوب قوله فيهما ولا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر
لعدم تركب العدد من الاعداد التحتانية لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون
العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض
دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا اثنان

والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منهما ولا ضير فيه وفيه انا نجري هذا الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد
وتركبها من الاحاد محتملان فاذا تركب الثلثة من كل واحد منهما لزم الاستغناء عن الذاتي وان تركب الثلثة من البعض دون البعض
لزم ترجيح بلا مرجح فتدبر قوله فيهما فلابد الخ جواب عن النقض حاصله انا نجري ذلك البرهان في الثلثة ايضا بعد ضم المقدمة الوجدانية التي نجدها
من انفسنا فلا نقض قوله فيهما فيها اي في الثلثة وتذكير الضمير نظرا الى ان الثلثة بالتاء تستعمل في المذكر على غير القياس كما تقرر في النحو قوله
فيهما وهو التوافق الخ ضمير هو راجع الى المقدمة والتذكير باعتبار الخبر حاصله ان الاعداد كلها متفقة في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد بحكم
الوجدان لان جميع الاعداد متحدة في الماهية بلا ريب فاذا لم يكن واحد من الاعداد مركبا منها بالدليل لم يكن شيء من الاعداد مركبا منها
فالستة ليست متقومة من الاعداد للزوم المحذور فيه فكذلك الثلثة ليست مركبة من الاعداد لاتحاد الحكم وان لم يلزم فيه ضير اصلا نظرا الى عدم المحذور
في تركب واحد من الاعداد يكفي لعدم تركب جميع الاعداد من الاعداد فتدبر فان للخصم مجالا في منع المقدمة الوجدانية لا سيما الا
البرهان قوله فيهما ويمكن ايضا الخ اشار بلفظ يمكن الى ان في هذا الدليل خدشات كما ستظهر لك قوله فيهما ان يستدل اي على ان العدد
لا يتركب من الاعداد قوله فيهما بان للاثنين الخ تقريره انه لا ريب في ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة واقعية غير مخترعة يترتب عليها
آثار سوى آثار اجزائها لكون تلك الحقيقة من مقولة الكم وغيره ولهما اي لكل واحد من الاثنين والثلثة لوازم مختصة لا توجد لوازم
احدهما في الآخر كالزوجية فانها لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة والفردية فانها لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين فالاثنان مركب
من الوحدتين بلا مرية اذ ليس في تركب الاثنين احتمال آخر لانه اول الاعداد ولا عدد تحته والثلثة لو لم تكن مركبة من ثلثة وحدات
بل كانت مركبة من العدد لكانت مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيكون احد جزئي الثلثة وهو الاثنان من مقولة الكم
والجزء الآخر اعني الوحدة ليست من مقولة الكم وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحد الحقيقي والتوحد
الحقيقي يقتضي الافتقار بين الاجزاء وارتباط بعضها ببعض ولا يمكن التوحد بين الامور المتباينة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة
وهو باطل لما تقرر ويكون الثلثة ح مثل ما يكون مركبا من المقولتين والتركب من المقولتين باطل فكذا ما كان مثل ذلك المركب
فيلزم ان يكون الثلثة ايضا مركبة من ثلث وحدات وهو المط ومما يجب ان يعلم ههنا امور الاول ان قول المستدل ره من العدد الذي
هو اثنان مم لما قد يقال ان الاثنين هو الزوج الاول كما ان الواحد هو الفرد الاول فكما ان الواحد الذي هو الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنان الذي هو الزوج الاول ايضا ليس بعدد وعلى ان العدد مركب من الاحاد على تقدير كم وليس تحت الاثنين
احاد اذا قلنا ثلث فليس الاثنان بعدد وفيه ان هذا هدم لما هو المحقق من ان الاثنين عدد لصدق تعريف العدد على
الاثنين وكلام المستدل مبني على ما هو المحقق عندهم فلا منع على المستدل وقال الشيخ في الشفاء واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون
بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فما اخرجوا الواحد من العدد لاجل انه فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيه اي الاحاد فلا دخل للزوجية
والفردية في الخروج عن كون الشيء عددا وليس انه اذا قالوا ان العدد مركب من الاحاد يريدون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع و
اقله ثلثة بل يعنون بذلك اكثر من الواحد فالاثنان اول عدد انتهى بلخصه والثاني انه انما قال المحشي وتكون مثل المركب من المقولتين
ولم يقل وتكون مركبة من المقولتين لان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليها المقولة على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلم يوجد
حين تركب الثلثة من الاثنين والوحدة تركب الثلثة من المقولتين حقيقة بل انما يوجد مثل التركب من المقولتين في انه كما ان التركب
من المقولتين تركب من المتباينين كذلك التركب من الاثنين والوحدة تركب من المتباينين هذا ما اورده بعض الاعلام ره
وفيه انه قد تقرر منا سابقا ان الحق ان المقولات العشر اقسام الموجود لنفس الامري لا الموجود الخارجي فقط فالوحدة لما كانت
اعتبارية انتزاعية غير اختراعية فتكون داخلة في مقولة من المقولات العشر كيف وقد نص الشيخ ره على ان الوحدة عرض
فلابد من الدخول تحت واحد من اقسامه فلا جرم يكون التركب من الاثنين ومن الوحدة تركبا من المقولتين
حقيقة فيبطل توجيه لفظ المثل فتدبر والثالث انه ان اراد المستدل بقوله ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ان
اراد ان لهما حقيقة محصلة واقعية خارجية فهو مم اذ العدد امر انتزاعي ينتزع من المعدودات الموجودة في الخارج كما

قد تقرر سابقا ان الوجود الخارجي بنفسه للعدد وان ارادوا ان لها حقيقة محصلة واقعية وان كانت انتزاعية فمسلم ولكن لا ضير ح فی
تركب الثلثة من الاثنين والوحدة اذ الوحدة ايضا امر انتزاعي واقعي غير اختراعي فيكون الثلثة مركبة من الاثنين ومن هذه الوحدة
ذات الحقيقة الواقعية الانتزاعية فقوله ح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مم والرابع انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يتركب العدد من
الوحدات ايضا فان العدد من مقولة الكم والوحدات ليست من مقولة الكم اصلا فتركب العدد من الوحدات كانه تركب نوع من مقولة
الكم مما ليس بداخل تحت مقولته اصلا وهو باطل فتدبر والخامس انه وقع عن بعض العلماء ان الحقيقة المحصلة عبارة عن الحقيقة التي
هي في نفس الامر بلا انتزاع منتزع واختراع مخترع وللاثنين والثلثة حقيقة محصلة بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان هذا غلط فاحش
اذ الاثنان والثلثة عدد والاعداد كلها انتزاعية ليست بموجودة في الخارج على ما تقرر فكيف يكون للاثنين والثلثة حقيقة محصلة
بذلك المعنى فتدبر والسادس انه غلب الوهم على العقل لبعض المتوهمين فحكم بان الاثنينية ليست بموجودة في الاثنين لانه لو كانت الاثنينية
موجودة في الاثنين فلا يخلو اما ان يكون وجودها في كل واحد واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع من حيث المجموع والكل باطل اما الاول
والثاني فلان ما يوجد فيه الاثنينية يكون اثنين فعلى الاول يلزم كون كل واحد من الوحدتين اثنين وعلى الثاني يلزم كون واحد منهما اثنين
وكل منهما صريح البطلان واما الثالث فلان المجموع من حيث هو مجموع بعروض الهيئة الاجتماعية واحد لا يكون قابلا لان يعرض له الاثنينية اذ بين
الاثنينية والوحدة منافاة وعليك ان تدفع هذا التوهم بان المنافاة انما هو بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الحقيقية وفي مجموع الواحدين
من حيث هو مجموع ليس وحدة حقيقية بل الاثنينية حقيقية والوحدة انما عرضت بالاعتبار وبلحاظ العقل اياها واحدا ولا منافاة بين الاثنينية
الحقيقية والوحدة الاعتبارية اللحاظية فتدبر وتامل قوله فيها ثم الوجدان السليم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المستدل انما اثبت
بالاستدلال عدم تركب الثلثة من العدد الذي تحته فقد اثبت عدم تركب العدد من العدد في بعض الاعداد ولم يثبت في كل الاعداد
فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فلم يثبت الدعوى الكلية وحاصل الدفع ان الوجدان السليم قاض بان
لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد
ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المط ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس
بسكات للمانع الطالب للبرهان فان قلت لما ضم حكم الوجدان السليم باتحاد جميع الاعداد الى قوله فالاثنان مركب الخ فلا حاجة الى
اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد بالدليل اذ لما ظهر ان الاثنين مركب من الاحاد لا من الاعداد والاعداد كلها متساوية
الاقدام في حكم عدم التركب من الاعداد فظهر ان كل الاعداد ليست مركبة من الاعداد وهو المط قلت حكم الوجدان وان كفى في اثبات المطلوب
انه لما كان عدم تركب الثلثة من العدد ثابتا بدليل آخر ايضا بلا ملاحظة المقدمة الوجدانية اثبته ولا ضير فيه فتدبر قوله قال بعض المحققين
اراد به العلامة جلال الملة والدين الدواني سره فانه قال ما نقله المحشي ره في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد وفي شرح العقايد
العضدية ايضا على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله هذا الحكم الخ اعلم اولا ان الظاهر ان الوحدات الصرفة جزء مادي للعدد
اذ العدد يكون بها بالقوة وما يكون به الشي بالقوة هو جزء مادي له والهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات جزء صوري للعدد اذ بانضمام
الى تلك الوحدات هذه الهيئة الاجتماعية حصل العدد بالفعل وما شانه كذلك فهو جزء صوري وثانيا انهم اختلفوا في اشتمال العدد
على الجزء الصوري ففرقة مالوا الى ان العدد مشتمل على الجزء الصوري بمعنى ان العدد مركب من الوحدات والهيئة الاجتماعية مثلا الستة
فانها مركبة من ستة وحدات والهيئة الاجتماعية معا والبعض قالوا ان العدد لا يشتمل على الجزء الصوري واستدل من جانب الفرقة الاولى
بان العدد لو لم يكن شاملا على الهيئة الاجتماعية بل يكون عبارة عن الوحدات المحضة الصرفة بدون الجزء الصوري فلا بد من ان
يحمل الوحدة على هذه الوحدات المحضة اذ الوحدة كلي والوحدات افراد كثيرة منها ولا ريب في ان الكلي كما يصدق على واحد من افراد
لك يصدق على كثيرين من افراده غاية ما في الباب ان الصدق على كثيرين لا يكون صدقا واحدا بل كثيرا كما تقرر
فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على الوحدات التي يصدق عليها العدد الذي هو من مقولة الكم فلزم صدق
مقولة الكم ومقولة الكيف على شي واحد والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا جرم انه لا يصدق العدد على الوحدات الصرفة بل

سلمه ... مولوى محمد على

سلمه ... الحافظ على اصغر ١٢٩١

يكون صدق العدد عليها اذ انضم معها شئ آخر فظهر انه اشتمال العدد على امر زائد سوى الوحدات وهو الهيئة الاجتماعية وهو المطلوب فلا يكون الوحدة
صادقة على الوحدات مع الهيئة اذ الوحدات منضمة ح مع امر ليس من جنس الوحدة فكيف يحمل الوحدة على ما ليس مندرجا تحته وبالجملة الوحدة تصدق
على الوحدات المحضة الملحوظة بلحاظ تفصيليا والعدد يصدق على الوحدات المخلوطة مع الهيئة فلا ضير ح وفيه اما اولا فبانا لا نسلم ان الوحدة
من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بين المقولتين اذ الكيف عبارة عن عرض لا يكون قابلا للقسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم
تكن قابلة للقسمة بالذات الا انها قابلة للاقسمة بالذات فكيف يكون الوحدة كيفا وفيه انه يلزم على هذا خلل آخر وهو ان العدد لما كان عبارة
عن الوحدات فيكون بين الوحدات والعدد اتحاد والوحدة ليست من مقولة الكيف ولا من مقولة اخرى ح والعدد من مقولة الكم فيلزم
اتحاد المقولة مع غيرها وهو باطل الكم الا ان يقال ان معنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق على العدد صدقا عرضيا لا ان الكم
ذاتي للعدد وجنس له بل عرض عام له فلا ضير في اتحاده مع الوحدات فتدبر واما ثانيا فبان الامر الزائد اعني الهيئة الاجتماعية لو كان ليس
بكم لا ريب فهو اما كيفية عارضة للوحدات كما يشهد به مقولات القوم او هو من مقولة اخرى سوى الكم والوحدات اما كيفيات على ما هو زعم
البعض او من مقولة اخرى غير الكم اذ لا شبهة في ان الوحدة ليست بكم لان الكم ما يكون قابلا للقسمة بالذات والوحدة ليست بقابلة للقسمة اصلا
فيلزم على كلا التقديرين ان يحصل الحقيقة التي هي مندرجة تحت مقولة الكم عما ليس مندرجا تحت مقولة الكم بل تحت مقولة اخرى غيرها
وهو باطل وعلى تقدير كون الوحدة من الامور السلبية الغير الداخلة تحت مقولة من المقولات كما هو مذهب المحشي نقول ان مجموع الوحدات
كانه مجموع الامور السلبية ومجموع السلبيات لا يصلح لا وحدها ولا مع الهيئة الاجتماعية لان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم
اذ السلبي لا يمكن ان يندرج بنفسه تحت مقولة من المقولات وكذا لا يمكن ان يصير جزءا لما هو مندرج تحت مقولة من المقولات فتدبر واما
ثالثا فبما اورده الخلخالي في حاشيته على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني بانا لا نسلم ان صدق المتباينين على امر واحد باصداق
كثيرة باطل ليس المحال الا صدق المتباينين على امر واحد بصدق واحد نعم يصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد اعني الوحدات باصداق
كثيرة ولا ضير فيه واستدل الفرقة الثانية بان العدد لو كان مشتملا على الجزء الصوري وكان الجزء الصوري جزءا للعدد لما امكن الانفكاك
عن الجزء الصوري عند تصور حقيقة العدد اذ تصور الحقيقة بدون تصور ذاتياتها محال مع انا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري وفيه انا لا نسلم ان تصور العدد حين الغفلة عن الجزء الصوري تصور لكنه العدد وحقيقته لم لا يجوز ان يكون تصورا
بالوجه فتدبر وبان الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية لا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا على الاول يلزم قيام عرض احد هو الجزء
الصوري بالمحال المتعددة وهي الوحدات المحضة ولا شك في استحالته وعلى الثاني لا جرم يكون كل جزء من اجزاء هذا الجزء الصوري قائما
بمحل من تلك المحال المتعددة فيكون ذلك الجزء الصوري امرا مركبا من الامور المتكثرة فيكون مفتقرا الى هيئة اخرى غير نفسه وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل ولا يكون للعدد فعلية لكنه يختلج في القلب ان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بغير الفصل باطل فان الجنس مبهم
يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري للزم ان يتحقق الجنس بدون الفصل وهو صريح البطلان فتدبر
وثالثا ان محصول ما قال المحقق الدواني ره انه لو قلنا واعترفنا بان العدد شامل على الجزء الصوري كما هو مشرب الفرقة الاولى فهذا
الحكم اي حكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته ظاهر لان دخول الوحدات الصرفة فقط في العدد الفوقاني لا يستلزم دخول
الوحدات مع الهيئة الاجتماعية في العدد اذ دخول شئ فقط في شئ لا يستوجب دخوله مع شئ آخر فيه فيجوز ان يكون بالوحدات فقط مجردة
عن الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد فالعدد الفوقاني ح لا يتركب من العدد اذ هو عبارة عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية وان قلنا
ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري كما هو مذهب الفرقة الثانية فحكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته غير ظاهر بل هو باطل
اذ لما لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد في العدد لان العدد ح نفس الوحدات الداخلة لا غير فيلزم تركب العدد من الاعداد التي
تحته فاين عدم التركب وهذا توضيح لما قاله المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعبارته هكذا انما الكلام انما يتمشى اذا
كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك انتهى فان قلت ان العدد اذا كان

سلمه لعل منشأه ان هذا المقال على سبيل التنزل فان لم يكن الوحدة من مقولة الكيف ... [illegible]

محض الوحدات فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد فاذا كان العدد مركبا من الاعداد ويلزم الترجيح بلا مرجح عند تركبه من بعض الاعداد
التي تحته دون بعض والاستغناء عن الذاتي عند تركب ذلك العدد بكل الاعداد التي تحته وكلاهما محال ان قلت انه اذا كان العدد محض الوحدات
فلا نم لزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي لان ثلثة ثلثة اذا كان العدد محض الوحدات ليست مغايرة مع اربعة واثنين وخمسة و
واحدة بل ثلثة ثلثة عين كل واحد من اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان الستة عبارة عن الوحدات الستة المحضة فلا يلزم شيء من المحذورين
المذكورين اذ لزومهما فرع التغاير واذ ليس فليس وعلى هذا القياس حال باقي الاعداد قوله لا قول الخ رد بالمنع على ما قال المحقق الدواني من
ان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون العدد ح عبارة عن محض الوحدات قوله العدد على تقدير عدم الخ توضيحه انا لا نم ان العدد
لو لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون ح عبارة عن الوحدات المحضة بحيث لا يعتبر مع الوحدات الهيئة الاجتماعية لا دخولا ولا عروضا حتى
يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل نقول ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري عبارة عن الوحدات من حيث
انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية اي لا يكون الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد بل العدد عبارة عن الوحدات التي لوحظت وعرضت
بها الهيئة ومن هذا التفصيل ظهر لك ان حيثية عروض الهيئة حيثية تقييدية معتبرة في العنوان واللحاظ فقط دون المعنون وحقيقة الملحوظ فاندفع
ما يتوهم من ان هذه الحيثية ليست حيثية اطلاقية لان ما بعد الحيثية الاطلاقية لا يكون غير ما قبلها بل عين ما قبلها وههنا ليس كذلك لان ما بعد الحيثية
اي عروض الهيئة الصورية غير ما قبلها اي الوحدات وليست حيثية تعليلية لان الحيثية التعليلية لا توجب التغاير فلا يتغاير الوحدات الحيثية مع
الوحدات المحضة فيكون العدد ح عبارة عن الوحدات المحضة فيلزم المحذور الذي اورده المحقق الدواني رح وليست حيثية تقييدية
لان الحيثية التقييدية تستلزم دخول القيد فيه فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وهو اشتمال العدد على الجزء الصوري ووجه الاندفاع انا نختار ان
هذه الحيثية حيثية تقييدية الا ان الحيثية التقييدية على ضربين ضرب يعتبر التقييد فيه في العنوان والتعبير واللحاظ فقط لا في المعنون والملحوظ
وضرب يعتبر التقييد فيه في المعنون والمعبر عنه والحيثية ههنا من قبيل الاول فلا يلزم الفرار على ما رام عنه الفرار ثم اعلم انه يرد على القول بكون
العدد عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ايرادان الاول ما اورده بعض الفضلاء وتلخيصه ان الهيئة الاجتماعية
لما لم تكن داخلة في ماهية العدد فصارت اجزاء ماهية العدد في الحقيقة هي الوحدات لا غير والشيء لا يبقى منتظر الحصول بعد وجود جميع
الاجزاء الى حصول العوارض فماهية العدد بعد وجود جميع اجزائها لا تتوقف على عروض العوارض فلا تحتاج الى الهيئة وفيه انا لا نم
ان المركب يوجد بعد وجود الاجزاء سواء وجد فيها التوحد والهيئة الاجتماعية او لا بل اذا وجدت الاجزاء وعرضت لها
الهيئة والتوحد فيوجد المركب ولا يحتاج ح وجوده الى عروض عوارض أخر سوى الوحدة فتدبر والثاني ما اورده حسن المحققين رح
وتوضيحه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلم يكن تلك الوحدات حقيقة عددية
داخلة تحت مقولة الكم قبل عروض الهيئة الاجتماعية بل بعد عروض الهيئة الاجتماعية صارت تلك الوحدات حقيقة عددية داخلة تحت مقولة
الكم فيكون هذه الوحدات من مقولة الكم مرهونا بعروض الهيئة وهو امر خارجي ومقولة الكم ذاتية لما اندرج تحتها فيلزم المجعولية الذاتية وهو باطل
اذ ثبوت الذاتيات للذات لا يحتاج الى عروض امر خارج واجاب عنه بحر العلوم رح بما توضيحه انا لا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض
الهيئة الاجتماعية حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة الاجتماعية حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية بل انا نختار ان الوحدات الكثيرة لما لم
تكن قبل عروض الهيئة حقيقة احدية متقررة متقومة فاحتاجت الى الهيئة الاجتماعية حتى تصير تلك الوحدات بعد عروض هذه الهيئة حقيقة
عددية احدية كما ان الحيوان والناطق لم يكن حقيقة احدية محصلة متقررة قبل التوحد وبعد توحدهما واختلاطهما صارا حقيقة احدية
انسانية وليس هناك مجعولية ذاتية ولا ان يكون التوحد جزءا من الحقيقة الانسانية بل عرض التوحد لاجزاء الانسان
فانت تعلم ان الوحدات المحضة قبل عروض الهيئة ولحاظها ليست من مقولة الكم واذا لوحظت مع تلك
الوحدات الحيثية فما زاد في ذات العدد شيء اصلا بل الوحدات باقية كما كانت لان الحيثية خارجة انما
هي في اللحاظ فقط لا في الملحوظ والمعنون فلو قيل ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية عددية
قبل لحاظ الحيثية وعروضها واذا لوحظ الحيثية مع تلك الوحدات صارت الوحدات حقيقة

قوله
۱
الدواني
نور الله مرقده
قوله
۱
مولانا
محمد حسن
قوله
۱
مولانا
عبد العلي
قدس سره
۱۲

عددية بسبب هذا الملاحظة والعروض فيكون الملاحظ جاعلا لتلك الوحدات عددا من مقولة الكم وهل هذا الا المجعولية الذاتية وقياس هذه الوحدات على الحيوان والناطق قياس مع الفارق لان الحيوان والناطق في مرتبة التفصيل قبل عروض التوحد وملاحظ الهيئة وان لم تكن حقيقة واحدة انسانية لكنهما ليسا من مقولة مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم المحذور والمجعولية الذاتية بل هما عين الانسان وانما التغاير بالاجمال والتفصيل بخلاف ما نحن فيه فان الوحدات قبل عروض الهيئة ليست من مقولة الكم وبعد عروضها صارت عددا فتصير من مقولة الكم وهو مجعولية ذاتية فليس شاكلة هذه الوحدات الا بان يقال ان الانسان ما كان ناطقا ثم باعتبار عروض الامر الواقعي صار ناطقا وهو محذور ومجعولية ذاتية وقد اجاب بعضهم بان الكم عرض عام للعدد وليس جنسا له كما ان الجوهر عرض عام للعقول العشرة وليس بجنس لها وانما يطلق على العدد ومقولة الكم مجازا وما اشتهر من كون المقولات اجناسا فهو بالقياس الى المركبات التي تحتها لا بالقياس الى البسائط التي تحتها ثم ليس الكم ذاتيا للعدد فلا يلزم المجعولية الذاتية ولا يذهب عليك ان كتب القوم مشحونة بكون الكم ذاتيا للعدد فالانكار منه لعله مكابرة والايراد ليس الا على ما تقرر عند القوم فتامل قوله ضرورة ان هذا دليل على ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن الوحدات المحضة وحاصله ان العدد شيء واحد مركب حقيقة وحدانية يوجد فيها التوحد والتعين الواقعي يترتب عليه آثار واقعية سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره ولا شيء من الوحدات المحضة كذلك فلا شيء من العدد بوحدات محضة ماخوذة بدون حيثية العروض اما الصغرى فظاهرة ويمكن ان يستدل عليها بان الحقيقة المحصلة تحصلها وتركبها من الجنس والفصل والعدد ايضا كذلك لان العدد مندرج تحت مقولة الكم فالكم جنس له ولا بد من الفصل الذي يميز العدد عن جميع اغياره بناء على ما تقرر عندهم من ان كل ما له جنس فله فصل ايضا فصار العدد مركبا من الجنس والفصل والتوحد من لوازم التركيب فصار العدد حقيقة احدية محصلة مركبة واما الكبرى فلان الوحدات المحضة بدون التوحد والهيئة لا دخولا ولا عروضا لا تكون الا كثرة محضة لا حقيقة وحدانية اذ تحصل الحقيقة الوحدانية بدون نحو من التوحد غير معقول قال بحر العلوم رح لا يصح كون العدد حقيقة محصلة متالفة من الوحدات لان التعدد والتكثر بالذات من خواص الكم كما ينطق عليه كلمات المشائين فالتالف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة وتعدد الوحدة وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصل حقيقة اجزائه اي الوحدات وتحصل حقيقة اجزائه يتوقف على عروض العدد لها فعروض العدد يتوقف على عروض العدد فلزم الدور فاذن قد بان لك ان لا سبيل لمن يدعي كون العدد حقيقة محصلة البتة الا بان يدعي تعدد الوحدات بانفسها من دون عروض العدد لتلك الوحدات فتدبر قوله ودخلها الخ دفع دخل مقدر تقريره ان حيثية عروض الهيئة ليست الا في العنوان فالوحدات المحيثة بالحيثية المذكورة والوحدات الصرفة متحدتان ذاتا فيجوز ان يكون مراد المحقق الدواني من قوله اذ العدد محض الوحدات الوحدات المحيثة بحيثية المذكورة فلا يتوجه على هذا القول المنع المذكور وحاصل الدفع انه سلمنا ما قلتم وانه يندفع المنع عن ذلك القول الا انه يرد المنع على قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه لان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لا يستلزم دخول الوحدات في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لان دخول شيء بلا شرط شيء في امر لا يستلزم دخوله بشرط شيء في هذا الامر فلا يلزم من دخول الوحدات المحضة بدون تلك الحيثية في العدد الكثير دخول العدد القليل وهو الوحدات بالحيثية المذكورة فيه فتدبر قوله والقريحة في الاصل قريحة اول آبي كر بر آيد از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد به استنباط العلم بجودة الطبع انتهى والتحقيق ان القريحة في الاصل عبارة عن اول ما يستنبط من البير ثم استعيرت للعلم لاشتراكهما في ان الماء سبب لحيوة الاشخاص والاشباح كذلك العلم سبب لحيوة الارواح ثم استعيرت لمحل العلم وهو الطبيعة وهو مراد ههنا وهذا مجاز في المرتبة الثانية كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص في علم الاركان توهم انه لما كان العدد عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا فرق بين هذا وبين قول من زعم ان العدد مشتمل على الجزء الصوري فدفع المحشي ذلك التوهم بما قال في حاشية الحاشية متعلقا على قوله لا الوحدات المحضة والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة مع غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله

على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول على تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني تمت قوله فيها والتفصيل الخ شروع في تمهيد الدفع
قوله فيها هيهنا اي في الوحدات قوله فيها امور اي مراتب اربعا قوله فيها جزء لها اي للحقيقة العددية فما توهم بعض العلماء من ان الهيئة الصورية
جزء للوحدات على المرتبة الاولى شطط قوله فيها من حيث انها معروضة الخ فيه ان الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان لا في المعنون كما عرفت قوله فيها
فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها الوحدات المحضة اي الوحدات المتكثرة الصرفة قوله فيها فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها لها اي للوحدات قوله فيها والرابع
الخ فان قلت ما الفرق بين الوجه الثالث والرابع قلت ان الوحدات في الوجه الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا دخولا كما في
الاول ولا عروضا كما في الثاني الا ان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما
اعتبر كل وحدة وحدة من الوحدات على حدة بان يعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخرى وهذه الاخرى منقطعة عن وحدة اخرى وهكذا
فلا صلاحية ايضا لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثير لا كل واحد منفردا قوله فيها والعدد الخ هذا دفع للوهم المذكور
وتوضيحه انه اذا قيل ان العدد يشتمل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الاول اي يكون المعدود عبارة عن الوحدات مع الهيئة الصورية
بان يكون الهيئة الصورية داخلة في الحقيقة العددية وجزء لها واذا قيل ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الثاني
اي يكون المعدود عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية بان ليس الهيئة داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فالغرض
القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله على الجزء الصوري وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين فتدبر قوله كيف الخ دليل
على عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيه وحاصله انه كيف يكون
دخول الوحدات المحضة من حيث هي هي في العدد مستلزما لدخول الوحدات الحيثية المعروضة الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه لو كان
الاستلزام وكانت الوحدات الحيثية داخلة في العدد يلزم ثلث محذورات احدها انه يلزم ح دخول الوحدات الموجودة بوجود واحد بغير
تعدد في العدد مرتين مرة على الانفراد عن الهيئة اي بلا ملاحظة حيثية الهيئة ومرة في ضمن المجموع الملحوظ مع حيثية الهيئة الاجتماعية كما لا يخفى
لزومه والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظ واما بطلان التالي فبوجهين اما اولا فلان دخول الوحدة في العدد مرة يكفي لتقوم
العدد ولا يحتاج تقومه الى دخول الوحدة مرة اخرى فلو كانت الوحدة في المرة الاخرى ايضا داخلة في العدد فكان هذا الدخول لغوا
فيلزم استغناء العدد عن الذاتي الذي لا يجوز الاستغناء للشيء عنه وهو محال واما ثانيا فلانه من الاستحالات الصريحة تقدم الشيء على
الشيء من جهة واحدة وهي جهة الجزئية مثلا في زمان واحد بمرتبة وحدة وبمرتبتين ايضا معا وهو يلزم هيهنا فان الوحدة بنفسها متقدمة
على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء متقدما على الكل كما هو الظ ولهذه الوحدة تقدم على العدد بمرتبتين ايضا لان هذه الوحدة المجردة المنفردة عن
الحيثية متقدمة على هذه الوحدة المعروضة للهيئة وهذه الوحدة المعروضة للهيئة متقدمة على العدد والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بمرتبتين فيلزم تقدم تلك الوحدة المجردة على العدد بمرتبتين ومن هذا التفصيل ظهر لك انخساف ما قيل
انا سلمنا ان تقدم الشيء على الشيء بمرتبة واحدة وبمرتبتين معا محال لكن لا يلزم هيهنا لان المتقدم على العدد بمرتبة واحدة هو الوحدة من
حيث هي هي والمتقدم عليه بمرتبتين هو الوحدة المعروضة للهيئة الملحوظة مع الحيثية فلا استحالة ووجه الانخساف انه ليس المتقدم على
العدد بمرتبتين هي الوحدة المعروضة للهيئة كما فهم القائل بل المتقدم عليه بمرتبتين ايضا هو الوحدة من حيث هي هي كما قد وضح من
تقريرنا السابق فلزوم الاستحالة بين وانكشف لك اندفاع ما توهم من انه لا نم بطلان التالي اذ يجوز ان يكون دخول الوحدة في العدد مرتين
من جهتين واي دليل على استحالته وجه الاندفاع ان الجهة واحدة وهو جهة الجزئية وليس هيهنا جهة اخرى على ان دخول الوحدة في العدد
مرتين ولو كان من جهتين باطل من الوجه الذي مر انفا من لزوم استغناء الشيء عن الذاتي وهو محال فتذكر قال المحشي في حاشيته
الحاشية المتعلقة على قوله وح اي حين الاستلزام تمت قوله ويلزم الخ هذا هو المحذور الثاني على تقدير استلزام دخول الوحدات
من حيث هي هي في العدد لدخولها في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية تقريره انه لو كانت الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة داخلة في العدد يلزم تركب العدد كالخمسة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية والتالي بط فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلما
هو مبين في كتب الحكمة من البراهين كالتطبيق والتضايف وغيرهما واما وجه الملازمة فلانه كما قال المحشي المحقق لعدم الاتحاد الخ وتقريره ان الخمسة مركبة من ثلاث [illegible]

ای
سخہ
على الحو
١٢

فثبت للثلثة ثلث اجزاء احادية ولما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزما لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع عروض الهيئة الاجتماعية احدها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الثانية مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بلا زيادة امر آخر سوى الوحدات ولما دخل هذه المجموعات الثلث في الثلثة ولا ريب في ان كل مجموع واحد بالنسبة الى المجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة ح مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلث الثنائية احدها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد من هذه المجموعات الثلث الاخرى رباعية حاصلة من مجموعتين مجموعتين بلا زيادة شئ آخر ولما كان دخول هذه المجموعات صرفة يستلزم لدخولها من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات وتدخل في الثلثة وهكذا الى غير النهاية يحصل مجموعات وتكون المجموعات اجزاء فيلزم الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب فانت تعلم ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثنائية اعتبارية حاصلة بتكرر الاعتبارات للاجزاء وكلها غير متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم مم اذ التسلسل في الامور الاعتباريات الغير المتمايزة في الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فتدبر ولما كان يتوهم انه لا يلزم من دخول بعض المجموعات دخول جميعها حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة في الثلثة ويكون المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من المجموعات الثنائية خارجة عن الثلثة فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فدفعه المحشي المحقق رح في الحاشية المنهية حيث قال والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهت وحاصل الدفع ان القول بدخول بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع المجموعات الى العدد على السواء فاي وجه لدخول البعض فيه دون بعض هذا ما استفدته من تحرير ابي شيخنا وعلمنا نور الله مرقده واورده القاضي السنديلي بما محصله انه لو خرج المجموعات الرباعية عن العدد ودخل المجموعات الثنائية فيه لم يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح ان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية والمجموعات الرباعية الحاصلة بعد حصول تلك المجموعات الحقيقية اعتبارية محضة لان هذه المجموعات تحصل من ضم المجموع الى المجموع ولا شبهة في انه امر اعتباري فليس يلزم من عدم دخول المجموعات الرباعية الاعتبارية ترجيح بلا مرجح واجاب عنه بعض الاعلام بما توضيحه ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها في العدد مع حيثية عروض الهيئة يستوجب ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية محضة لان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث بالنسبة الى المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من تلك المجموعات الثنائية بمنزلة الوحدات باللحاظ الى مجموعاتها فبعد تسليم هذا الحكم القول بجزئية بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح وفيه ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها مع الهيئة فيه لا ان دخول المجموعات المحضة يستوجب دخولها مع الهيئة فذلك لا يستدعي الا ان يدخل المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث في العدد لا ان يدخل سائر المجموعات فيه فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فتدبر فان قلت ان المجموعات الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية متحصلة كما قد عرفتم به فلزم ان يتحقق المجموعات الرباعية الحاصلة من هذه المجموعات الثنائية ايضا لتحقق اجزاء المجموعات الرباعية ووجود الاجزاء يستلزم وجود الكل فكيف يكون المجموعات الرباعية اعتبارية قلت وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر باعتبار واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل وعدم اعتباريته وههنا كذلك فيكون المجموعات الرباعية اعتبارية بلا ريب منه

ومن هذا التفصيل قد اندفع الشك المشهور وهو انه يلزم من وجود الاثنين وجود الثالث وهو مجموع الوحدتين الذي يعرض له وصف الاثنينية
فيلزم وجود الرابع ايضا وهو المجموع الحاصل من الاشياء الثلث الوحدتين والمجموع الثالث المعروض لوصف الاثنينية وهكذا فيلزم من وجود
اثنين وجود المجموعات الغير المتناهية وهو محال ووجه الاندفاع ان الرابع اعتباري محض والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمستحيل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار فلا استحالة قوله مع انا نأخذ هذا المحذور ثالث على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فيه وتقريره انه لو دخل الوحدات المحضة في العدد بدخول الوحدات من حيث هي هي فيلزم ان لا يمكن لنا
ان نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة الصورية الاجتماعية كما لا يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مع الغفلة عن
الوحدات الثلث والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تصور الشئ بالكنه يستلزم تصور جميع اجزائه خارجية كانت او ذهنية فلا يتصور
تصور الشئ بالكنه مع الغفلة عن جميع اجزائه او بعضها واما بطلان التالي فلانه في غالب الاوقات نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن
مجموع الوحدتين اي مجموع كان من المجموعات الثلث ولكمانع ان يمنع تعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فتدبر قوله
بل نقول الخ اعلم ان المحشي المحقق ابطل قول المحقق الدواني اولا بان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري فلا يكون عبارة عن نفس الوحدات حتى
يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري هو الوحدات المعروضة للهيئة الصورية
الاجتماعية وبون بعيد بين الوحدات المحضة والوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ثم ترقى المحشي على ما قال وقال بل نقول الخ وحاصله انا لو سلمنا
ان العدد عبارة عن محض الوحدات اي الكثير من حيث انه كثير من غير اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فنقول انه كما لا يلزم تركب العدد من
الاعداد التي تحته على تقدير عدم كون العدد عبارة عن محض الوحدات كذلك لا يلزم ح ايضا لان دخول الوحدات الصرفة في العدد كما في
الستة مثلا راجع الى دخول كل وحدة وحدة مفردة ومتعاقبة بمرات متعددة فيحصل دخولات كثيرة وبالجملة دخول الوحدات المحضة في
العدد ليس الا بدخولات كثيرة ودخول العدد في الستة انما يكون دخولا واحدا فلا استلزام بين دخول الوحدات بدون الهيئة في العدد
ودخول الاعداد فيه فضلا عن ان يكون احدهما عين الآخر فما قال المحقق الدواني من ان العدد لو كان عبارة عن محض الوحدات
فيلزم تركب العدد من العدد مدفوع قال في حاشية الحاشية مستدلا على ان دخول الوحدات في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة

لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس
دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول علىحدة قائم به انتهت قوله فيها الحكم الواحد الخ توضيحه ان الحكم الواحد الشخصي
لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالدخول الواحد الشخصي يستحيل ان يتعلق بالوحدات الكثيرة من حيث انها
كثيرة لان الدخول بمعنى مصدري وتعدده وتوحده تابع لتعدد المضاف اليه وتوحده فكيف يكون الدخول واحدا مع تعدد المنسوب اليه
فلا بد لكل وحدة من دخول علىحدة قائم به وانما قيد بالحيثية لان الاشياء الكثيرة من حيث انها واحد بان يعرض لها الهيئة لا بأس
بتعلق الدخول الواحد لتلك الاشياء قوله فيها الا ترى الخ سند على ان الدخول الواحد الشخصي لا يتعلق بالكثير فكما ان دخول الرجال الكثيرة
في الدار ليس دخولا واحدا كذلك حال دخولات الوحدات المحضة فلا يكون دخولها دخولا واحدا قوله فيها في الدار مثلا سواء كان الباب ضيقا
او وسيعا واورد عليه اولا فبان المحقق الدواني لا يقول بان دخول العدد في العدد دخول واحد بل نظره من التحقق في عبارته ان العدد
لو لم يشتمل على الجزء الصوري وكان عبارة عن محض الوحدات فيكون حال دخول العدد في العدد كحال دخول الوحدات فيه فدخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد فكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد ايضا دخولات فان تمسكت على كون دخول
العدد دخولا واحدا بان العدد حقيقة واحدة احدية محصلة فدخوله لا يكون الا دخولا واحدا بلا ريب فنقول ان القول بان العدد
حقيقة احدية قول بعروض الهيئة والكلام انما هو حين فرض عدم الهيئة عروضا ودخولا فتدبر وثانيا فبان العدد لما كان
عبارة عن الوحدات المحضة التي لا تعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير ح بين العدد والوحدات لا بالذات
ولا بالاعتبار لارتفاع الاثنينية فيكون الوحدات الداخلة في العدد بعينها العدد الداخل وان كانت جهة الدخول مختلفة بان
يكون دخول الوحدات بدخولات متعددة ودخول العدد دخولا واحدا ولا نزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يقال

ان دخول الوحدات دخول كثير ودخول العدد دخول واحد بل انما الكلام في الداخلين ولا شبهة في عينيتهما اذ لا مانع من عينيتهما الا الكثرة وهي
منتفية بالفرض فلا شك انه يلزم من دخول العدد في العدد وهو المعنى من تركبه منه قوله بالتأمل الصادق اي الخالص الصافي الذي لا يكون
فيه شائبة الكذب قوله والفرق الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لما اخذت بدون الهيئة الوحدانية الاجتماعية فحينئذ ليس الفرق
بين الوحدات المحضة التي صار العدد عبارة عنها وبين كل وحدة وحدة فدخول الوحدات المحضة في شيء ودخول كل وحدة وحدة في
شيء امر واحد فكيف يصح ان دخول الوحدات راجع الى دخول كل وحدة وحدة فان الرجوع يقتضي التغاير بين الراجع والراجع اليه
وتقرير الدفع انا لا نم انه ليس الفرق بين الوحدات المحضة وبين كل وحدة وحدة حتى يتفرع عليه عدم الفرق بين دخولها بل بين الوحدات
المحضة من حيث انها كثيرة وبين كل وحدة وحدة فرق لا يخفى على احد وهو ان الوحدات المحضة وان اخذت بدون الهيئة الوحدانية مطلقا
لكن لها صلاحية لعروض الهيئة لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى فلا امتياز ولا انحياز لكل وحدة عن الاخرى منفصلا بخلاف كل وحدة
وحدة فانه اعتبر كل وحدة ممتازة ومنفصلة عن الاخرى فلا صلاحية ايضا لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثير لا كل واحد
منفردا على ان من الاحكام ما لا يصح استناده الى الوحدات من حيث انها كثيرة ويصح استناده الى كل وحدة وحدة كالدخول في الدار من باب
ضيق فانه يصح استناد هذا الدخول الى كل واحد واحد من عشرين رجلا لا الى عشرين رجلا من حيث الكثرة وكما يقال هذا الرغيف يشبع لكل
واحد واحد ولا يشبع الكثير من حيث هو كثير وهذا الحجر الثقيل لا يحمله كل واحد واحد ويحمله الكثير من حيث هو كثير قوله وبما حققنا وهو ان العدد
لو لم يكن مشتملا على الجزء الصوري لكان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية ولا يكون العدد الاقل
جزءا للعدد الاكثر وان الترتيب بين العدد الاقل والعدد الاكثر ليس بالعلية والمعلولية اي بالجزئية والكلية بل باللازمية والملزومية قوله
ما قال هذا المحقق نعم ان وجهها قوله لا يتم ووقع هذا القول من هذا المحقق في شرحه للعقائد العضدية قوله مطلقا اي سواء كانت الامور الغير
المتناهية اعدادا او غيرها وسواء كان بينها ترتب في الظاهر اولا قوله مترتبة اي في الواقع ونفس الامر قوله بان مجموع الخ توضيحه ان العدد
الناقص جزء وداخل في العدد الزائد لان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فصار عبارة عن الوحدات المحضة ودخول الوحدات في العدد
هو بعينه دخول الاعداد فلزم دخول العدد الناقص في العدد الزائد واذا لزم هذا فنقول ان مجموع الامور الغير المتناهية موقوف على هذا
المجموع حال تقديره بلا واحد لكون المجموع الملحوظ بلا واحد جزءا والمجموع الملحوظ مع الواحد كلا وفطري ان الكل يتوقف على جزئه مثلا
مجموع الخمسة موقوف على نفسه بلا واحد وهو مجموع الاربعة وهذا المجموع الانقص من الاول بواحد اعني مجموع الاربعة يتوقف على
نفسه اذا سقط منه واحد آخر فبقي مجموع الثلثة وهكذا وبالجملة ان المجموع الناقص جزء للمجموع الزائد فالمجموع الكل يتوقف على المجموع الانقص
منه بواحد وهذا المجموع الناقص على المجموع الذي نقص منه بواحد وهكذا فثبت الترتيب في جميع الامور الغير المتناهية بحسب
المجموعات ولم يبق مرتبة ما لا تتناهى بدون الترتيب وهو المطلوب قوله لا يتم لان ما قال ذلك المحقق مبناه جزئية العدد الناقص للعدد
الزائد والحال ان العدد ليس جزءا للعدد سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء بل يكون الهيئة عارضة
للوحدات قال المحشي المحقق في حاشيته الحاشية المتعلقة على قوله لا يتم مستدلا على عدم التمام وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه
للمجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهت قوله فيها المجموع الثاني اي المجموع الذي فرض باسقاط الواحد بعد فرض المجموع
الاول فيها مثلا مجموع الخمسة مجموع اول ومجموع الاربعة مجموع ثان قوله فيها له اي للمجموع الاول قوله فيها الا بواسطة الخ فان من
المعلوم ان مجموع زيد وعمرو ليس بجزء لمجموع زيد وعمرو وخالد الا باعتبار ان الاثنينية عارضة للاول والثلثية للثاني واذا لوحظ
زيد وعمرو من حيث هما في انفسهما لا يحصل المجموع فضلا عن الجزئية قوله فيها لما تقرر الخ دليل على قوله الا بواسطة الخ تقريره ان
الجزئية والكلية من الاعراض التي تكون لاحقة للكم اولا وبالذات كما ثبت في موضعه فلا يكون المجموع الثاني جزءا للمجموع الاول الا من حيث
دخولها تحت الكم ومن المعلوم ان دخولها تحت الكم باعتبار عروض العدد لها فقد حصل ان كون المجموع الثاني جزءا للمجموع

ليس الا باعتبار ان العدد العارض للمجموع الثاني جزء للعدد العارض للمجموع الاول ومن هذا التقرير اندفع ما قال ابن محمد خان القزاقي من ان العدد العارض للمجموع الاول والمجموع الثاني عارض للمعدود ومعروض به فيجوز ان لا يكون عارض الشئ كالمجموع الثاني جزء العارض شئ آخر كالمجموع الاول ويكون ذلك الشئ جزء لشئ آخر فيكون جزئية المجموع الثاني للمجموع الاول بدون جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول ووجه الاندفاع غني عن البيان وههنا خدشة وهي انا لا نسلم ان الكلية والجزئية من عوارض العدد بالذات دون المعدود لان مدار الكلية والجزئية على تعدد الحقائق وتعدد الحقائق اما لذواتها او بعروض العدد لها والثاني باطل بلا ريب لان العدد من الامور الانتزاعية الاعتبارية ولا ريب في ان الانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقائق بنفس الامرية لان الانتزاعيات تابعة لانتزاع المنتزع والتعدد والتخالف في الحقائق المتعددة يكون في الواقع فتعين الشق الاول على ان الاعداد العارضة للمعدودات اعراض متاخرة عن مرتبة ذوات المعدودات فلو كان منشأ تعدد ذوات المعدودات عروض الاعداد للزم ان يكون ماهيات المعدودات وحقائقها متحدة في حد ذاتها ويكون المقولات المتباينة والاضداد كلها حقيقة واحدة في حدود انفسها وانما جاء التكثر والتعدد فيها لعروض العدد واي شناعة اشنع من هذا بل النظر الدقيق يحكم بان الحقائق المتعددة متكثرة بانفسها ثم صارت تلك الحقائق منشأ لان ينتزع منها الوحدات الكثيرة وهي العدد وبعد عروض الهيئة لها اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على مذهب المشائين والمشهور منهم ان الكلية والجزئية بالذات للعدد دون المعدود فتدبر

قوله فيها لان الخ تقريره ان في العدد اختلافا فالكمام فبعضهم قائلون بانه مشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الهيئة والوحدات وبعضهم قائلون بانه ليس بمشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة واجزاء العدد ليست الا الوحدات المحضة ولا يلزم من كون الوحدات المحضة اجزاء للعدد ان يكون الوحدات من حيث الهيئة العارضة او الداخلة ايضا اجزاء حتى يلزم كون العدد جزء للعدد وليس حقيقة العدد الوحدات المحضة حتى يلزم من جزئية الوحدات في العدد الكثير كون العدد القليل جزء للعدد الكثير وبالجملة العدد هم من ان يكون مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لا يكون جزء للعدد فكيف يتم اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات كما فهم ذلك المحقق فتدبر فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض لما قال في اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد الاقل لا يكون جزء للعدد الاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة الصورية الاجتماعية او عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة او عن الوحدات المحضة الصرفة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا كما قدم بالتفصيل في حل شرح قوله بل نقول الخ ويفهم من حاشية الحاشية ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر اذا كان العدد عبارة عن الوحدات المحضة حيث قال وليس حقيقة محض الوحدات وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية فهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية فهو بحسب التحقيق على زعمه فاندفع التناقض واتضح مراد عباده قوله نعم الخ توضيحه انه لو قال هذا المحقق لاثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا بحذف لفظ الموقوف بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع الثاني مستلزم للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني يكون مستلزما لمجموع تحتاني الى غير النهاية لكان صحيحا اذ من المعلوم انه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا اي الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة التي حصلت بها العشرة تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الخمسة بالضرورة فاذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق مجموع الخمسة بالضرورة وهكذا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق الاحاد من حيث انها تعرض لها الهيئة الوحدانية الاجتماعية وتكون صالحة لانتزاعها عنها والاحاد الخمسة من هذه الحيثية هو الخمسة فتحقق مجموع الخمسة بالضرورة فان قلت انا لا نسلم الملازمة التي ذكرها المحشي بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اذ يجوز ان يتحقق كل واحد واحد من احاد الخمسة في الخارج على نهج الافتراق والانتشار بان يكون بعض من تلك الاحاد متحققا في بلد والبعض الآخر من تلك الوحدات متحققا في بلد آخر فح لا يكون احاد الخمسة مجتمعة في موضع واحد فلا يكون المجموع من حيث هو مجموع متحققا فكيف يلزم وجود مجموع الخمسة قلت لا يضر كون الاحاد متفرقة في المواضع المتعددة اذ الاحاد سواء كانت متفرقة منتشرة او مجتمعة لا جرم تكون صالحة لان ينتزع العقل من تلك الاحاد هيئة اذ لا شك في ان الهيئة الاجتماعية الوحدانية ليست الا امرا انتزاعيا لا انها امرا موجودا خارجيا وبالجملة لما انتزع الهيئة تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتم الملازمة واندفع المنع بقي ان الاستدلال على ان الهيئة امر انتزاعي بضرب من التحليل من الاحاد الكثيرة

فنقول لو لم يكن الهيئة الوحدانية امرا انتزاعيا بل كانت الهيئة منضمة مع الاحاد الكثيرة من حيث انها كثيرة فتعرض لها لكنها لا تعرض لها على الاحاد
من حيث انها كثيرة لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض فكيف يتصور حلول عرض واحد في محال متعددة فلا جرم تكون انتزاعية ومحال
قال الفاضل الملكنوي ان تحقق احاد الخمسة فقط وان كان يستلزم تحقق مجموع الخمسة الا ان تحقق احاد الخمسة في ضمن المجموع المركب من الاكثر من
احاد الخمسة كالعشرة مثلا يجوز ان لا يستلزم لتحقق مجموع الخمسة بالفعل آه اقت لا يذهب عليك ان احاد الخمسة فقط واحاد الخمسة في ضمن الاحاد
الكثيرة سواسية في اعتبار الهيئة الاجتماعية فيلزم تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتدبر ثم اعلم انه قيل ان عدم تناهي هذه المجموعات باطل لانه لم
المركب من الاحاد الغير المتناهية بتمامها مجموع لا مجموع فوقه والمجموع المركب من واحدين يعني الاثنين مجموع ليس مجموع انقص تحته فيلزم وجود
المجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين فيكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو محال وفيه ما قال بعض الفضلاء رحمه من انه تنتقص
واحد بعد واحد من جانب المبدء من الامور الغير المتناهية يحصل المجموعات الغير المتناهية التي كل منها غير متناه اذ مجموع الامور الغير المتناهية
لا يصير متناهيا بانتقاص واحد من الاحاد فلا يلزم الانتهاء الى المجموع المتناهي فضلا عن المجموع المركب من الواحدين نعم انما يلزم الانتهاء
الى المجموع المركب من الواحدين لو نقص من سلسلة الغير المتناهي بالواحد الاخير في جانب اللاتناهي ثم لاحقه وهكذا ينتقص الاحاد من جانب اللاتناهي
الى جانب المبدء ولكن هذا الانتقاص لا يمكن اذ ليس الواحد الاخير في سلسلة الغير المتناهي في جانب اللاتناهي حتى ينتقص منها وما قال بعض العلماء
سلمنا انه لا بد من انتهاء المجموع في سلسلة ترتيب المجموعات الى المجموع الحاصل من الواحدين يعني الاثنين ضروري والانكار مكابرة لكن ما الست
حصله فتامل فيه بعد التسليم والتي اقول بانه قال احسن المحققين فيه نظر دقيق وهو ان المجموعات في صورة وجود الامور الغير المتناهية يجوز ان تكون
اعتبارية فلا يلزم من تحقق احادها تحقق المجموع بل هو موقوف على اعتبار المعتبر وقد لا يخرج الاعتبار من القوة الى الفعل فعلى تقدير وجود امور
غير متناهية غير مرتبة اعتبرنا وجود المجموع فلا يلزم لنا اعتبار مجموع آخر فضلا عن مجموعات غير متناهية فان العقل لا يقدر على اعتبار الغير
المتناهي على التفصيل انتهى قوله والوجه الثاني الخ هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين اورد والعدم اثبات الترتيب بين الاعداد
بالعلية والمعلولية واعلم ان المستدل لاثبات الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية بنى كلامه على ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر
لان الاقل جزء للاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فمنع المحشي في الوجه الاول كون العدد الاقل علة وجزء للعدد الاكثر كما مر
واورد هذا الوجه الثاني بعد تسليم ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر وحاصله المنع على ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر وتقريره
انا لو سلمنا ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لكن لا نسلم ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر لانه لو كان علة لعدد الاكثر معلولا لعدم
الاقل علة فبعدم المعلول الخ اما ان يكون علته التامة عدم العلة التامة الواحدة المعينة بتعين خاص فقط التي كانت من علل وجوده
يعني اذا وجد عدم العلة المعينة الخاصة فيوجد عدم المعلول واما ان يكون علته التامة عدم علة ما من علل وجود المعلول يعني انه اذا تحقق
عدم علة ما من علل وجود المعلول لا على التعين يتحقق عدم المعلول ولا يمكن تحقق عدم المعلول بدون تحقق عدم علة ما وبالجملة ان العلة
التامة لعدم المعلول القدر المشترك بين اعدام العلل واما ان علته التامة عدم كل واحد واحد من العلل بمعنى ان يكون عدم كل
واحد واحد من العلل المعينة للوجود علة تامة ومستقلة لعدم المعلول والاول والثالث باطلان فتعين الثاني اما بطلان الاول فصرح
به المحشي بقوله ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة ولخص عن وجه البطلان المذكور وهو انه لو كان العلة التامة لعدم المعلول
عدم العلة المعينة لزم ان لا يتحقق عدم المعلول اذا فرضت هذه العلة المعينة موجودة ويعدم علة اخرى غير تلك العلة المعينة واللازم باطل كما
لا يخفى فكذا الملزوم واما بطلان الثالث فصرح به في الحاشية الاتية المتعلقة على قوله بل عدم علة ما بقوله والا يلزم عند انعدام العلل معا
توارد العلل المستقلة على معلول واحد تمت تقريره انه لو لم يكن العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما لا على التعين كما هو الشق الثاني
بل يكون العلة التامة لعدم المعلول عدم كل احد واحد من العلل المعينة التي كانت للوجود فيلزم لو انعدم العلل معا ان يتوارد العلل
المستقلة التامة وهي اعدام علل الوجود على معلول واحد شخصي وهو عدم المعلول واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة انما تعين الشق الثاني
وصرح به المحشي بقوله بل عدم علة ما فنقول يتوقف عدم المعلول على عدم علة ما ولا ريب في ان عدم العدد الاقل لما كان جزء عدم العلة المعينة فلا
يصلح عدم العدد الاقل لما هو الجزء لان يكون علة تامة لعدم المعلول اي العدد الاكثر الذي هو الكل بجانب ان يوجد عدم المعلول اي العدد الاكثر بسبب عدم

ولا مرية في ان عدم الشرط مصداق لعدم علة ما وليس مصداقا لعدم العدد الاقل فلا يكون عدم العدد الاقل علة تامة لعدم العدد الاكثر فكيف
يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية نعم ان عدم العلة المعينة من علل الوجود يستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق على عدم العلة
المعينة عدم علة ما هو علة تامة لعدم المعلول مثلا اذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم علة ما واذا تحقق عدم علة ما تحقق عدم المعلول فاذا
تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم المعلول وبناء على هذا فعدم العدد الاقل يستلزم لعدم العدد الاكثر وهو لا يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية
والمعلولية بل باللازمية والملزومية وهو لا يضرنا بل هو عين مقصودنا ثم اعلم ان العلة ما يتوقف عليه المعلول فلو اخذ التوقف في تعريف العلة
بمعنى لولاه لامتنع فلا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لوجود عدم المعلول بدون عدم تلك العلة المعينة ايضا واما اذا اخذ التوقف
في تعريفها بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو المشهور فيجوز ان يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول اذ يصح ان يقال اذا وجد عدم
تلك العلة المعينة تحقق عدم المعلول فيتحقق الترتيب بالعلية والمعلولية فتدبر ومما يجب ان يعلم ههنا ان تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي له صور الاولى ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع بان تجتمع العلتان المستقلتان معا في
المعلول وهذا باطل اذ حصول المعلول ح اما ان يكون بالمجموع من حيث المجموع او باحدى العلتين المستقلتين على الاول فالعلة التامة هو المجموع و
هو واحد لا كثرة فيه هف وعلى الثاني فما حصل به المعلول هو العلة التامة دون الاخرى هف والثانية ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول
واحد شخصي على سبيل التعاقب بان يوجد واحدة من العلتين فوجد المعلول ولم ينعدم تلك الواحدة حتى حصلت علة اخرى وهذا ايضا باطل
فان المعلول لما تم حصوله بالعلة الاولى المعينة فاذا وجدت العلة الاخرى فاما ان يحصل بها وجود المعلول او لا على الثاني لا يكون العلة الاخرى
علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الذي حصل للمعلول بالعلة الاخرى عين ما حصل له بالعلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فيكون المعلول للعلة الثانية مغايرا للمعلول العلة الاولى هف والكلام في وحدته ولو قيل ان المعلول واحد وان تعدد وجوده فنقول انه يلزم ح
ان يكون المعلول الواحد الشخصي موجودا بوجودين في الخارج في زمان واحد وهو باطل اذ تعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف
اليه ووحدته والثالثة ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بان يمكن ان يحصل المعلول لكل واحدة
من العلتين ابتداء بان يحصل المعلول من العلة الاولى بدون العلة الاخرى او يحصل من العلة الاخرى بدون العلة الاولى الا انه لما
حصل المعلول من العلة الواحدة فلا يحتاج الى العلة الاخرى واختلفوا في هذه الصورة فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم المحقق الدواني
واستدل بان خصوصية علة من تينك العلتين لغو في توقف المعلول وترتبه على تلك العلة اذ لو كان لخصوصية واحدة منها دخل
في توقف المعلول للغت العلة الاخرى وهو خلاف المفروض ولما لغت الخصوصية فعلم ان كل واحدة واحدة من تينك العلتين بخصوصها
ليست بعلة للمعلول بل انما العلة للمعلول هو القدر المشترك بين تينك العلتين اذ لا يمكن حصول المعلول بدون هذا القدر المشترك فتحقق
ح وحدة العلة لا كثرتها وتواردها هذا ما في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من المحقق الدواني فتدبر قوله قال بعض الافاضل
اراد به السيد الباقر قال في القبسات والتقديسات ما نقله على ما تقرر في الوجه الثاني من ان علة عدم المعلول عدم علة ما من علل المعلول
لوجوده ثم اعلم ان المحشي ذكر ما بين الوجه الاول اولا ثم رد عليه بقول المحقق الدواني ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقد مر تفصيله كذلك بين
الوجه الثاني ثم رد عليه بقول السيد الباقر ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقد مر شرحه فانتظره قوله عدم المعلول الخ توضيحه انا لا نسلم ان علة
عدم المعلول عدم علة ما من علل وجوده بل عدم المعلول لا يتوقف بالذات وحقيقة الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول موجودا
عند وجودها من غير تخلف لان الشيء المعين المعلول لا يترتب بالذات وجودا وعدما الا على شيء معين وهي العلة التامة بمعنى ان وجود
الشيء المعين لا يكون الا بوجود علته التامة المعينة وكذلك عدم الشيء المعين لا يكون الا بعدم علته التامة المعينة فظهر ان علة عدم المعلول
بالذات ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة ما من علل وجود المعلول فبطل ما قد ثبت في الوجه الثاني ثم ههنا تفتيشات الاول
ان ما قال السيد الباقر لا يضر المطلوب اذ لما ثبت من كلام السيد الباقر ان العلة بالذات لعدم المعلول ليس الا عدم العلة التامة
لا عدم علة معينة ولا عدم علة ما من علل وجود المعلول فعدم العدد الاكثر ليس علته عدم العدد الاقل لان عدم العدد الاقل عدم العلة المعينة
فلا يثبت الترتيب بين العدد الاكثر والعدد الاقل بالعلية والمعلولية وهذا هو المطلوب الا انه لما كان المحشي ليس براض بان علة عدم المعلول

عدم العلة التامة فاشتغل ببيان فساد قول السيد الباقر كما سيجيء تفصيله مفصلاً الثاني ان قوله بالذات احتراز عن الترتب بالعرض فان
عدم المعلول يتوقف ويترتب بالعرض على عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لان هذا الترتب ليس الا ترتب الشيء على ما يلازم علته
فان عدم جزء من اجزاء العلة التامة لازم لعدم العلة التامة وعدم العلة التامة علة حقيقية لعدم المعلول والثالث ان الفاء في قوله
فشيء بعينه الخ للتعليل لا للتفريع لان السيد الباقر قال عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وما قال ان وجود المعلول
يتوقف بالذات على وجود العلة التامة فلو جعل الفاء في قوله فشيء بعينه الخ للتفريع لم يصح ظاهراً الا ان تفريع مجموع الامرين على احدهما ظاهر
في فساده اللهم الا ان يقال ان كون وجود المعلول موقوفاً بالذات على وجود العلة التامة وان لم يكن مذكوراً صريحاً سابقاً في كلام السيد الباقر
الا انه متعارف ومشتهر فتفريع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحاً وامر غير مذكور بل مشهور يغني شهرته عن ذكره ولا يذهب على اللبيب
ان جعل الفاء للتفريع لا يخلو عن التكلف وجعله للتعليل خال عن التاويل فالاول الى التعليل اولى ومن ههنا اطلع لك ان ما اختاره الفاضل
البكني من جعل الفاء للتفريع سخيف قال في الحاشية المنهية معلقاً على قول السيد الباقر فشيء بعينه الخ وما قال ان شيئاً بعينه لا يترتب وجوده
وعدمه الا على شيء بعينه نفي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى ما اوضح
على الدليل وتوضيحه ان ما قال السيد الباقر ان شيئاً بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء بعينه فاستمع حاله وهو ان ترتب الشيء المعين على الشيء
المعين في الوجود مسلم لان شيئاً معيناً يوثر في وجود الشيء الآخر ويترتب وجود الشيء الآخر على الشيء الاول واما ترتب نفي المعين على الشيء المعين
في العدم فغير مسلم اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير فلا يحتاج عدم الشيء المعين اي المعلول الى علة موثرة وهو عدم العلة التامة بل
يكفي فيه اي في عدم الشيء المعين ان لا يوجد التاثير في الوجود وليس اللازم ان يوجد الموثر في العدم حتى يلزم ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة
كما قال به السيد الباقر ثم ههنا قلق وهو انه قد سبق من المحشي ان علة عدم المعلول عدم علة ما وليس معنى التاثير ذائداً على هذا ويقرر المحشي ههنا
في حاشية الحاشية بان العدم لا يحتاج الى التاثير فهل هذا الا تناقض فان قلت لا يذهب عليك ان المراد ههنا بالتاثير تاثير العلة المعينة والحاصل
ان العدم لا يحتاج الى تاثير العلة المعينة بل يكفي في العدم سلب تاثير العلة التامة التي هي الموثر في وجود المعلول وذلك السلب يتحقق
بعدم علة ما فيكون العدم محتاجاً الى عدم علة ما فقول المحشي المحقق بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما وحسن هذا التفصيل ظهر لك اندفاع
ما اورده ملك العلماء رحمه الله تعالى بان المعلول ممكن وكذا عدمه والممكن لا بد له من موثر وسبب وليس معنى التاثير ذائداً على هذا فكيف
يصح عدم احتياج التاثير في العدم ووجه الاندفاع ان المحشي المحقق رح لا يقول بعدم احتياج التاثير مطلقاً في العدم حتى يرد
ما اورد بل يقول بعدم احتياج تاثير العلة المعينة في العدم ولا ضير فيه فتدبر قوله واما عدم الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل
مقدر وتقرير الدخل انا لا نسلم ان عدم المعلول انما يكون بعدم العلة التامة فانه اذا انعدم جزء معين من اجزاء العلة التامة ينعدم
المعلول وكذا اذا انعدم اي جزء كان من اجزاء العلة التامة لا على سبيل التعيين ينعدم المعلول مع ان عدم جزء معين وكذا عدم جزء
ما ليس عدم العلة التامة فقد وجد في هاتين الصورتين عدم المعلول بدون عدم العلة التامة فكيف يصح ما قال السيد الباقر من ان
عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وتقرير الجواب ان الجمهور لما وجدوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة
التامة معيناً كان او غير معين حكموا بان عدم احد اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول بالذات وهو خلاف التحقيق والتحقيق ان
عدم احد اجزاء العلة التامة معيناً كان هذا الجزء او غير معين ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات بل يكون على خلاف ما يحكم
الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه الخارجية لان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة وعدم العلة التامة
لا يتصور في الخارج الا بان ينعدم احد اجزائها فانعدام احد الاجزاء من لوازم انعدام العلة التامة وبالجملة انعدام المعلول بالذات
ليس الا من انعدام العلة التامة الا ان انعدام العلة التامة يتوقف على انعدام احد اجزائها فمن هذه الجهة ينسب انعدام المعلول
الى انعدام احد اجزائها فقد تقرر ان عدم المعلول يتوقف بالذات على عدم العلة التامة واما على عدم احد اجزاء العلة التامة
معيناً كان او غير معين فبالواسطة وهو المطلوب ثم اعلم انه قال بعض الفضلاء رح ولي ههنا اشكال وهو انا اذا فرضنا ان السرير
مثلاً مركب من الخشبات والمسامير والهيئة الوحدانية العارضة للسرير وخارجة عنه فلا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيئة

مع تحقق جميع اجزاء السرير فالقول بان انعدام المعلول لا يتصور الا بانعدام احد اجزائه باطل انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال من
قبيل بناء الفاسد على الفاسد لان بعض الفضلاء فهم ان المقصود ان انعدام احد اجزاء المعلول من لوازم انعدام المعلول فقد اعترض عليه
بما قال والامر ليس كذلك فان المقصود ان انعدام اجزاء العلة التامة من لوازم انعدام العلة التامة ولا ريب في حقيته فلا اشكال عليه
قوله الجاهية بالجيم ههنا مكسورة بالضم هو مردوم كما في الصحاح قوله ولوازمه عطف تفسيري على قوله مقارنات قوله لا من الداخلات على ليس انعدام
احد الاجزاء معينا كان او غير معين من الامور التي يكون لها دخل في انعدام المعلول بالذات بل انما له دخل بالعرض كما تقرر آنفا ويمكن
ان يحمل قوله لا من الداخلات على ان انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين ليس داخلا وجزءا في الموقوف عليه الاصلي وهو عدم
العلة التامة لان عدم العلة التامة امر بسيط لا جزء له فانعدام احد الاجزاء انما هو من لوازمه فتدبر قوله فعدم الشرط الخ هذا جواب
عن السيد الباقر له دخل بقدر تقريره ان المعلول اذا كان مشروطا بشرط فاذا انعدم ذلك الشرط انعدم المعلول فصار عدم الشرط موقوفا عليه
بالذات لعدم المعلول المشروط فكيف يستقيم ما اقر به السيد الباقر من ان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول عدم العلة التامة وحاصل الجواب
ان عدم المشروط وان كان قد يكون بعدم الشرط الا ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط بل عدم الشرط مقارن اي لازم
لعدم العلة التامة وهو علة تامة بالذات لعدم المعلول فاذا وجد عدم الشرط فقد وجد عدم العلة التامة فيوجد بعدم العلة التامة عدم المعلول
فاستقام ما اقر به السيد الباقر بقي البرهان على ان عدم الشرط ملزوم لعدم العلة التامة وهو ان العلة التامة عبارة عن مجموع ما يتوقف
عليه المعلول ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط ايضا فاذا انعدم الشرط فلا يتحقق مجموع ما يتوقف عليه المعلول فقد وجد عدم العلة التامة
ضرورة فعدم المعلول المشروط بالذات انما هو من عدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ لو كان عدم المعلول بالذات من عدم الشرط فلا
يتحقق عدم المعلول بدون عدم الشرط والواقع خلاف ذلك ثم اعلم انه فهم بعض الاعلام رحـ ان المقارن في قوله بل هو مقارن
بمعنى اللازم فقرر ان عدم الشرط لازم لعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت العلة التامة يكون الشرط ايضا معدوما ثم اعترض بان
الشرط خارج من العلة التامة والعلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فاين لزوم عدم الشرط لعدم العلة التامة
واجاب بنفسه بان المراد بالمقارنة ليس اللزوم بل معناه اللغوي اعم من ان يكون لازما او غير لازم فانفكاك عدم الشرط عن
عدم العلة التامة في بعض المواضع لا يضر ولا يذهب عليك ان هذا اضطراب فاستيقن بان المراد بالمقارن الملزوم كما قررنا ولا يتوجه
عليه شيء مما اورده وذلك المحقق قدس سره ولا تكن في مرية في ان الشرط داخل في العلة التامة لا كما قال ان الشرط خارج عن العلة التامة كيف
ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط قوله وكذا وجود المانع الخ هذا ايضا جواب عن السيد الباقر لتوهم متوهم وتقرير التوهم ان العلة التامة قد يكون تاثيرها
في وجود المعلول المانع فاذا وجد ذلك المانع لم يوجد المعلول فقد انعدم المعلول بسبب وجود المانع فكيف يقال ان انعدام المعلول انما يكون بعدم العلة التامة
وتوضيح الجواب ان مثل عدم الشرط وجود المانع ايضا ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات كيف وقد يوجد عدم المعلول مع عدم تحقق
وجود المانع بل يكون المانع مستعقبا لعدم تحقق العلة التامة التي كانت علة لوجود المعلول ففي هذه الصورة وجد عدم المعلول بدون وجود
المانع فلو توقف عدم المعلول بالذات على وجود المانع لما يوجد عدم المعلول بدون وجود المانع هف وبالجملة الموقوف عليه بالذات
لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة واما وجود المانع فهو نحو من انحاء تحقق عدم العلة التامة لان عدم المانع معتبر في العلة التامة
وليس وجود المانع موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول فتدبر قوله لا اقول الخ هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول
عدم العلة التامة دون عدم علة ما وتقرير هذا المنع موقوف على تمهيد مقدمة بينها بقوله العلة التامة الخ وتوضيحها ان العلة التامة التي
يتوقف عليها المعلول بالذات بالتوقف التام بحيث لا يتوقف المعلول بعد وجودها على امر آخر هو مجموع العلل الناقصة اي مجموع ما يكون
له دخل في وجود المعلول ويكون المعلول في وجوده محتاجا اليه على ما هو المصطلح ولا ريب في ان مجموع العلل الناقصة يحتمل معاني ثلثة
احدها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن امر مركب من العلل الناقصة والهيئة الوحدانية الاجتماعية فيكون الهيئة الاجتماعية
داخلة في ذلك المركب فلا جرم يكون هذا الامر المركب مغايرا للعلل الناقصة لوجوب مغايرة الجزء مع الكل وتوجد الهيئة جزءا
على حدة وثانيها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة الملحوظة بالحاظ الوحداني فح يكون الهيئة

له اي بتعريف علة ما لا يكون رابع منه

الوحدانية الاجتماعية عارضة لاحاد العلل الناقصة لاجزاء من ذلك المجموع ويكون المجموع مغايرا لاحاد العلل الناقصة الملحوظة بلحاظ الكثرة
ولو بالاعتبار وموجودا ايضا بوجود واحد على حدة وثانيا نقول انه يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة
الموجودة بوجودات متعددة التي اخذت بلحاظ الكثرة المحضة ليس للهيئة الوحدانية الاجتماعية ههنا شائبة دخل لا دخولا في المجموع
ولا عروضا لتلك الاحاد ولا شك ان العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الثالث لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والا اي وان لم
يكن الامر كذلك بل يكون العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني يلزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها واللازم
بط فالملزوم مثله وهو كون العلة التامة مجموعا مغايرا لاحاد العلل الناقصة مثلا اما بطلان اللازم فلان الشيء يكون موقوفا على اجزائه فلو كان الشيء
جزء لنفسه يلزم توقف الشيء على نفسه ولما كان التوقف يوجب وجود الموقوف عليه اولا قبل وجود الموقوف فيلزم وجود الشيء قبل وجوده
وهو صريح البطلان واما وجه الملازمة فبيانه بقوله لانا نقول تقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان كل ما يتوقف
عليه المعلول فهو جزء هذه الجملة ولذا يتحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ولا ينتظر المعلول الى شيء اخر بعد تحقق العلة التامة فلو كان العلة التامة عبارة عن
مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني فيكون العلة التامة مغايرة لاحاد العلل الناقصة الملحوظة في مرتبة الكثرة وان كان التغاير اعتباريا
وموجودة بوجود واحد فيكون هذا المجموع جزء الجملة ما يتوقف عليه المعلول لان جملة ما يتوقف عليه المعلول هو الاحاد المأخوذة في مرتبة الكثرة
وهذا المجموع فلا جرم يكون هذا المجموع وحده جزء لمجموع الاحاد الكثيرة وهذا المجموع فيكون العلة التامة التي هي عبارة عن هذا المجموع جزء من جملة
ما يتوقف عليه المعلول وكان جملة ما يتوقف عليه المعلول هي العلة التامة فصارت العلة التامة جزء لنفسها وهو المطلوب ثم اعلم انه يرد
ههنا امران الاول ما اورده المحقق البهاري رح على سبيل المعارضة بالقلب وتقريره ان العلة التامة لو كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في
مرتبة الكثرة المحضة للزم ايضا ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان المعلول كما يتوقف على الكثرة المحضة كذلك يتوقف على كل واحد واحد
منفردا من هذه الكثرة فجملة ما يتوقف عليه هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد من تلك الكثرة فالكثرة المحضة فقط جزء من
جملة ما يتوقف عليه وقد تقرر من مذهب المحشي رح ان العلة التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فيكون العلة التامة جزء من جملة
ما يتوقف عليه وكان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فصارت العلة التامة جزء لنفسها فكيف يصح ان العلة التامة هي الاحاد
في مرتبة الكثرة المحضة وانت تعلم ان توقف المعلول على الكثرة المحضة انما هو بتوقفات كثيرة فهذا التوقف هو بعينه توقف المعلول على
كل واحد واحد من تلك الكثرة فلا يكون التوقف على الكثرة المحضة مغايرا للتوقف على كل واحد واحد فكيف يتم ذلك الايراد بخلاف ما اذا كان
العلة التامة عبارة عن المجموع المغاير للاحاد التي هي في مرتبة الكثرة فان التوقف على المجموع غير التوقف على الكثرة المحضة اذ التوقف على المجموع لا يكون
الا توقفا واحدا وعلى الكثرة يكون توقفا كثيرا فههنا يلزم جزئية الشيء لنفسه بما قدمنا تقريره والثاني ما اورده بحر العلوم على سبيل منع لزوم ان يكون
العلة التامة جزء لنفسها وتقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بالتوقف التام لا مطلقا وهذا المجموع المركب المغاير
للاحاد لو تحقق يكون توقف المعلول عليه توقفا تاما لا ناقصا فلا يلزم دخول هذا المجموع في جملة ما يتوقف عليه المعلول فكيف يلزم جزئية الشيء لنفسه
فان قلت ان هذا يكون التوقف على علة ناقصا على كون تلك العلة بعض ما يتوقف عليه المعلول فهذا المجموع المركب المغاير للاحاد لما كان من جملة ما يتوقف
عليه المعلول وبعضا منه كان علة ناقصة وكان التوقف عليه توقفا ناقصا فيكون داخلا تحت تلك الجملة قلت ان العلة الناقصة ليست عبارة
الا عن علة يكون المعلول محتاجا الى امر خارج عنها ايضا والمجموع المركب المذكور ليس كذلك فكيف يكون علة ناقصة فتدبر وحسن اعمال الروية
ثم بعد اللتيا والتي لا نفهم معنى تاما فيما ادعى به المحشي المحقق من ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة فان
الوجدان شاهد بان المعلول لا ينتظر وجوده بعد تحقق العلل الناقصة بتمامها على شيء اخر اصلا ولو كان ذلك الشيء هيئة وحدانية الا ان المحشي
ما قنع على الوجدان بل توجه الى البرهان وقد عرفت حاله بالبيان وقد يستدل عليه بانه لو كان العلة التامة عبارة عن المجموع المركب المغاير
للاحاد للزم تركب العلة التامة من الاجزاء الغير المتناهية واللازم بط فكذا الملزوم اما وجه الملازمة فهو ان احاد العلل الناقصة التي
يتوقف عليها المعلول لو كانت ثمانية مثلا ولم يكن تلك الاحاد كافية لتحصيل المعلول ما احتاج الى ان عرض لها هيئة وحدانية كان هذا المجموع
الحاصل من عروض الهيئة للاحاد الثمانية المغاير للاحاد موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول تسعة فينتقل الكلام الى هذه التسعة

علامی المولوی [illegible] عظیم / سلمه صاحب [illegible]

ان هذه التسعة ان لم تفتقر الى ان يعرض لها هيئة اخرى فالثانية السابقة ايضا لا تفتقر والا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت المقصود وان افتقرت
هذه التسعة الى ان يعرض لها الهيئة الوحدانية الاخرى فهذا المجموع الحاصل من الاحاد التسعة والهيئة الوحدانية يكون مغايرا للمجموع الاول
بلا احاد التسعة فلا جرم يكون موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول عشرة وهكذا الى ما لا يتناهى فتدبر قوله ولهذا لو سند على ان العلة التامة
عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة تقريره انه لما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها في مرتبة
الكثرة المحضة فقال بعض ان المعلول يتوقف على العلة التامة لا بتوقف واحد بل بتوقفات كثيرة هي توقفات المعلول على احاد العلل
الناقصة اذ الحكم الواحد كالتوقف لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالتوقف على الامور الكثيرة من حيث هي
كثيرة لا يكون الا كثيرا وقال ايضا ان العلة التامة تصدق عليها اي على احاد العلل الناقصة اذا اخذت بوصف الكثرة لكون العلة
التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة قوله فعدم الخ شروع في الرد على السيد الباقر بعد تمهيد المقدمة السابقة توضيحه ان العلة التامة
لما كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة كما قد ثبت في التمهيد فنقول انه كما ان وجود العلة التامة ليس الا وجودات
تلك العلل الناقصة كذلك عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات كثيرة تلحق باحاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالوجود والعدم لا يتعلق
بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثيرة فعدم العلة التامة وكذا وجودها يكون راجعا الى عدم كل واحد ووجود كل واحد من احاد العلل الناقصة فلو كان
العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر دون عدم علة ما من العلل الناقصة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع
احاد العلل الناقصة واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلما مر انفا من ان عدم العلة التامة انما يكون بعدمات جميع العلل الناقصة واما بطلان
اللازم فلان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة بدون عدمات تلك الاحاد كلها واذا بطل اللازم فقد بطل الملزوم فعلم ان العلة
التامة لعدم المعلول ليست عدم العلة التامة كما زعم السيد الباقر بل العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة وهو المطلوب المحشي
المحقق ثم اعلم انه يرد ههنا امور الاول انا لا نم ان عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات العلل الناقصة لا نه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة
يعدم العلة التامة اذ العلة التامة عبارة عن الكثرة المحضة فاذا انتفى واحد من تلك الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت فانعدمت العلة التامة
وقياس العدم على الوجود قياس مع الفارق اذ لا يوجد الشيء ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجود ذلك الشيء بخلاف العدم فانه لو رفع واحد مما له
دخل في وجود ذلك الشيء ينعدم ذلك الشيء فانعدام واحد من العلل يؤثر في انعدام العلة التامة بخلاف وجود واحد منها الثاني انه اذا فرض
ان المعلول منعدم بانعدام واحد من احاد العلل الناقصة فح العلة التامة لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او ليست بمعدومة ولا موجودة
والكل باطل اما الاول فيستلزم ان يوجد العلة التامة ولا يوجد المعلول وهذا خارق للملازمة الثابتة بينهما واما الثاني فهو يستلزم ان يكون العلة التامة معدومة
بانعدام واحد من العلل الناقصة وهذا خلاف ما قال المحشي من ان العلة التامة لا تنعدم الا بان يتحقق جميع عدمات تلك العلل الناقصة واما الثالث فهو
يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وفيه انا نختار الشق الثالث وليس ارتفاع النقيضين المستحيل لان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة من حيث
انها كثيرة فكما ان وجود بعض منها ليس وجود الجميع كذلك عدم بعض منها ليس عدم الجميع فجميع العلل الناقصة على الفرض المذكور ليست موجودة لانعدام
بعض منها وليست معدومة لوجود بعض منها فنفي الوجود والعدم بالحقيقة ليس راجعا بالنسبة الى شيء حتى يلزم ارتفاع النقيضين المستحيل
بل بعض من العلل الناقصة موجود والبعض الاخر منها معدوم والثالث انا لا نم ان عدم العلة التامة ليس الا عدمات احادها كما قال المحشي المحقق
لانه لو فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فلا جرم ان يصدق ان الكثرة معدومة ويعدم العلة التامة التي هي عبارة عن الكثرة من حيث هي
كثرة كيف ولو لم يعدم العلة التامة ولم يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين واللازم بط فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه اذا لم يصدق قولنا الكثرة معدومة فلا يخلو اما ان يصدق قولنا الكثرة من حيث هي كثرة موجودة ولا ريب في ان صدق
هذا القول انما هو على تقدير ان يوجد كل فرد من احاد تلك الكثرة فصدقه يقتضي ان يوجد العلة الناقصة التي قد فرضت معدومة وهو
بعينه اجتماع النقيضين اي عدم العلة الناقصة ووجودها او لا يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا كما لا يصدق قولنا الكثرة معدومة
فيلزم ارتفاع النقيضين اذ وجود الكثرة من حيث هي وعدم الكثرة من حيث هي متناقضان وقد يجاب عنه بوجهين الاول ما اورده المحقق فيما علق بها توضيحه ان قولنا
الكثرة موجودة قضية مجملة باعتبار كون الموضوع فيها اشياء كثيرة معبرة بتعبير واحد وهو لفظ الكثرة ومنحلة الى قضايا مفصلة باعتبار تعبير الامور المندرجة تحت تلك الا

الوحداني بالفاظ متعددة بان يقال هذا موجود وهذا موجود وهكذا ولهذا قال المحشي ان وجود العلة التامة وجودات كثيرة وكذا قولنا الكثرة معدومة قضية مجملة راجعة الى قضايا منفصلة جزئية كما يقال هذا معدوم وهذا معدوم اذ من الضروريات ان عدم الكثرة المحضة لا يتصل الا بعدم كل واحد من الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يضاف اليها عدم ولا وجود الا بالنسبة الى كل واحد من احادها فاذا فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فنقول بان القضية الواحدة من تلك القضايا المنفصلة الموجبة التي موضوعها تلك العلة المعدومة كاذبة ونقيض هذه القضية صادقة والقضايا الموجبة الباقية التي تفهم من قولنا الكثرة موجودة صادقة ونقائضها كاذبة ولا يلزم من كذب واحد من القضايا كذب سائر القضايا فليس قولنا الكثرة موجودة وكذا قولنا الكثرة معدومة صادقة ولا كاذبة حتى يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما بخلاف ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن الكثرة المعروضة بالهيئة الوحدانية فانه حينئذ امر واحد فيتصور اضافة الوجود الواحد وكذا العدم الواحد اليه لان عدم الامر الواحد يكون عدما واحدا والثاني في ما اورده بحر العلوم رح وحاصله انه ليس غرض المحشي ان رفع الجميع وعدم العلة التامة لا يكون الا برفع جميع الاحاد وعدماتها حتى يرد عليه ما اورده المورد بل مقصوده ان عدم العلة التامة اما عبارة عن جملة عدمات تلك الاحاد او عبارة عن عدم جزء لا بعينه اي عدم علة ما والاول يستلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع تلك العلل والامر ليس كذلك وعلى الثاني يثبت مطلوبنا من ان عدم علة ما علة لعدم المعلول ويبطل مطلوبكم الا ان المحشي ترك الشق الثاني عن البين لانه هو المطلوب الغير المرضي للخصم وفيه على ما قيل اما اولا فلانه حينئذ يلغو المقدمة الممهدة التي مهدها المحشي ولا واما ثانيا فلانه لا نم انه في الشق الثاني يثبت مطلوبنا ويبطل مراد الخصم اذ للخصم ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم علة ما لكن علة عدم المعلول ليس الا عدمها من حيث هو عدمها لا عدم علة ما ومقصودنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما من حيث هو عدم علة ما فلا يثبت مقصودنا فتدبر قال اي لمص مفرعا على ما سبق من ان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد او الاثنين او علة عدمها اي الواحد والاثنين وهذا الترديد للتخيير في القول موجودة فينا بالفعل كما هو لازم على تقدير كون العلم على سبيل الزوال فعدمات الاعداد الغير المتناهية المترتبة تكون موجودة فينا بالفعل ايضا لان وجود الواحد والاثنين لازم لوجود الاعداد الغير المتناهية وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وهكذا اذا تحقق عدم الثلثة مثلا يلزم عدمات جميع الاعداد الغير المتناهية قوله لقائل ان يقول الخ لما فهم المحشي المحقق بحسب مقتضى ظاهر دليل المص ان مقصوده اثبات الترتيب بين اعدام تلك الامور وابطالها اولا بالذات اعترض عليه بقوله ولقائل الخ وحاصله ان العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة التي هي مناشئ انتزاع العدمات فقبل الانتزاع ليس للعدمات وجود حتى يجري فيها البراهين اذ من شرائط جريان البراهين وجود الامور الغير المتناهية بالفعل واما بعد الانتزاع فلها وجود بالفعل في العقل الا انه ليس هذا الوجود على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب لان هذا الوجود تابع للانتزاع وانتزاع الامور الغير المتناهية دفعة محال لا يتصور الا تعاقبا فكل مرتبة من مراتب تلك الامور الغير المتناهية لا تكون الا متناهية فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل حتى يجري في تلك العدمات براهين ابطال التسلسل قال بعض الفضلاء للمتشكك ان يقول ان الاعداد اذا انعدمت في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر فاعدامها اما موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر او معدومة والثاني باطل والا لزم وجود الاعداد في نفس الامر لان عدم عدم الشئ يستلزم وجود الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فتعين الاول وح اما ان تكون تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بحسب منشا الانتزاع او بانفسها الاول باطل لانها اما ان تنتزع من الاعداد المعدومة في نفس الامر او تنتزع عن غير تلك الاعداد والاول باطل لان الاعداد معدومة في نفس الامر والاعدام موجودة في نفس الامر فالمعدوم في نفس الامر كيف يكون منشا لانتزاع الموجود فيها والثاني ايضا باطل ضرورة ان عدم العدد كيف ينتزع من غير العدد فتعين ان تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بانفسها لا بحسب منشا الانتزاع فتكون موجودة غير متناهية بالفعل فيجري فيها البراهين وفيه ان وجود الممكن زائد على نفسه ففرق بين كون الواقع ظرفا لوجود شئ وبين كون الواقع ظرفا لذلك الشئ نفسه فالشئ اذا كان موجودا في الواقع يكون ظرفا لنفس وجود ذلك الشئ لا لوجود ذلك لوجود فكذلك اذا كان الشئ معدوما في الواقع يكون الواقع ظرفا لنفس عدم ذلك الشئ لا لوجود ذلك العدم فكيف يقال ان الاعدام موجودة في نفس الامر لان الواقع ليس ظرفا لوجودها انما هو ظرف لنفسها فتدبر قوله ومعنى استلزام الخ دفع دخل مقدر تقريره ان العدمات لما كانت من الامور الانتزاعية فلا يكون بين عدم الاقل وعدم الاكثر استلزام الا اذا كان بين منشا انتزاع هذين العدمين استلزام وليس كذلك فانه

علہ اسبت مولانا عبد العلی ۱۳ علہ اسسے المولوی غلام نبی ۱۲ علہ سے اشارة الی انہ لا یستلزم وجود شئی الا وجود فانہ ی ...

عدم الاربعة وتغفل عن عدم الخمسة فانتزاع عدم الاربعة لا يستلزم انتزاع عدم الخمسة فلم قال المصـ فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر و
توضيح الدفع ان مقصود المصـ بالاستلزام ليس الاستلزام بين نفس عدم الاقل وعدم الاكثر ولا بين انتزاع عدم الاقل وانتزاع عدم الاكثر حتى
يرد ما اورده المورد بل مقصوده الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وصحة انتزاع العدم من الاكثر ولا ريب في ان الامر كذلك فانه اذا
صح ان ينتزع العدم من الاقل صح ان ينتزع العدم من الاكثر فتامل **قوله** فلا يكون تلك الخ مربوط بقوله وتلك العدمات الخ فهو من تتمة
اعتراض القائل **قوله** فان قلت الخ هذا جواب لقوله لقائل الخ توضيحه ان المقصود من اثبات لاتناهي العدمات ان يجري برهان التطبيق
مثلا في تلك العدمات الغير المتناهية المترتبة وكونها امورا انتزاعية لا يمنع جريان برهان التطبيق مثلا الا ان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري
فيها برهان التطبيق بتعيين الجملتين متناهية المبدأ واحدة منهما ناقصة من الاخرى بمرتبة وتطبيق المبدأين وغيرهما من المراتب مع ان تلك الاجزاء اجزاء وهمية انتزاعية غير
موجودة في الخارج بالفعل بالوجودات المتمايزة على صفة عدم التناهي فكذلك هذه العدمات وان كانت من الامور الانتزاعية الغير الموجودة في الخارج
بالفعل لكن يمكن جريان برهان التطبيق فيها **قوله** لان الاجزاء المقدارية الخ اعلم اولا ان الاجزاء المقدارية هي الاجزاء التي يحصل بها تقدر الجسم
كالنصف ونصف النصف وغيرهما وليس المراد منها الاجزاء التي يحصل منها تقوم الجسم وحقيقته نوعية كانت او جنسية او شخصية فان الاجزاء
المقومة للحقيقة الجنسية اثنان الهيولى والصورة الجسمية وللحقيقة النوعية هما مع الصورة النوعية وللحقيقة الشخصية هي مع الصورة الشخصية
وبالجملة ليست الاجزاء المقومة غير متناهية والاجزاء الغير المتناهية ليست الا الاجزاء المقدارية وثانيا ان النسخ ههنا مختلفة وقع في بعض النسخ
لفظ المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فح يكون المراد اجزاء البرهان في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي كما يعتقده المتكلمون
المثبتون للجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى عليك ان الكلام على طور الحكماء والكتاب على طورهم لا على طور المتكلمين على ان الحق ان الاجزاء المقدارية
الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق كما سياتي مفصلا ووقع في البعض لفظ الغير المتناهي بعد قوله الجسم
المتصل فهو صفة للجسم المتصل ووقع في البعض لفظ الغير المتناهية بعد قوله الجسم المتصل فهو يحتمل ان يكون صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره
المحقق البهاري ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان يكون صفة للاجزاء وح يكون الالف واللام في الجسم المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير
المتناهي فما وقع من المحقق البهاري من انه لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء مما ليست له اصلا نعم لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء ويكون المراد
من الجسم المتصل المتناهي لانه يصير الحاصل ح ان برهان التطبيق جار في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ولا يخفى ما فيه فان
الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ليست موجودة في الخارج بنفسها انما وجودها بحسب المنشأ الى الجسم المتصل المتناهي هو امر واحد
متناه ليس فيه تعدد وتجزي بالفعل فكيف يجري برهان التطبيق في المتناهي ولو جرى البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لزم الجزء الذي
لا يتجزى ولو كان بالقوة كما هو مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل وهذا خلاف مذهب الحكماء وان قيل ان المراد جريان البرهان
في تلك الاجزاء بعد ان تخرج غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية قلنا هذا لا يناسب الجواب فان حاصل الجواب ان
الاجزاء ليست موجودة في انفسها انما وجودها بمنشأ انتزاعها والاجزاء حين تخرج على صفة اللاتناهي من القوة الى الفعل في الازمنة
الغير المتناهية تكون موجودة في انفسها لا بمنشأ انتزاعها فهو لا يتسق الجواب عليه **قوله** لامتناع الخ دليل على ان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل
الغير المتناهي اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج وتوضيحه ان الجسم المتصل المتناهي جزء للجسم المتصل الغير المتناهي بلا ريب وقد تقرر
عند القوم ان الجسم المتصل المتناهي قابل للانقسامات الغير المتناهية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن البين ان فعلية جميع اجزاء الكل
تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه فاذا كان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي موجودة بالفعل يلزم فعلية جميع اجزاء الجسم
المتصل المتناهي وهذا باطل لاستلزامه تركب الجسم المتناهي المقدار عن الاجزاء الغير المتناهية الموجودة بالفعل فاذا بطل اللازم فقس
عليه حال الملزوم فعلى ما قررنا انقطع عرق ما توهم من ان الدليل وهو قوله لامتناع الخ لا ينطبق على الدعوى فان الدليل يدل على ان الاجزاء
المقدارية للجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة في الدليل على الدعوى وهو ان الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي انتزاعية فتدبر ثم اعلم ان الاجزاء
المقدارية التحليلية غير متناهية بالقوة عند الحكماء وقال النظام من المعتزلة انها غير متناهية بالفعل وذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الى انها متناهية
بالقوة وقال المتكلمون انها متناهية بالفعل وادلة الفرق في المبسوطات **قوله** قلت الخ رد للجواب توضيحه ان قياس تلك العدمات على الاجزاء المقدارية

الغير المتناهية للجسم الغير المتناهي قياس مع الفارق لان تلك الاجزاء المقدارية وان ليست موجودة في الخارج بانفسها الا انها موجودة
بوجود منشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي وهذا القدر يكفي في جريان البرهان واما تلك العدمات فليست موجودة غير متناهية بانفسها ولا
بمنشأ انتزاعها فان منشأ انتزاعها الاعداد المعدودة لا الموجودة فكيف يجري في تلك العدمات برهان التطبيق فان من شرائط جريان البرهان
وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بانفسها او بمنشأ انتزاعها فان قلت ان التطبيق لكونه نسبة بين الشيئين يقتضي ان يكون وجود كل منهما
ممتازا عن وجود الآخر والاجزاء الغير المتناهية بحسب المنشأ متحد وجودا فكيف يجري فيها البرهان بل انما يجري البرهان في الجسم المتصل الغير
المتناهي بتطبيق الجسم المتصل الزائد على الجسم المتصل الناقص على انه لو كفى في جريان البرهان الوجود بحسب المنشأ فيجب ان يجري البرهان في
الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتصل المتناهي لان تلك الاجزاء ليست اختراعية محضة بل هي موجودة في الخارج بوجود المنشأ
وهذا خلاف مسلك الحكماء قلت لا نسلم ان كون التطبيق نسبة يستدعي ان يكون وجود كل من الشيئين متمايزا عن وجود الآخر انما يستدعي وجودهما في
الواقع وهذا حاصل في الاجزاء الغير المتناهية المقدارية فالجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيه البرهان بحسب تطبيق المتصل الزائد على المتصل الناقص وبحسب
تطبيق الاجزاء المتساوية الغير المتناهية على تلك الاجزاء واما الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للجسم المتناهي فلا تكون الا متناقصة فلما طوبق مبدء
منها على مبدأ آخر لا يلزم ان يحصل التفاوت في الجانب الآخر وهو جانب عدم التناهي حتى يلزم الخلف لانها لم تكن متساوية فيجوز ان يكون التفاوت
بينهما في الاوساط فلا يجري فيها البرهان وللقائل ان يقول ان الاعدام الغير المتناهية المترتبة للامور الغير المتناهية المجتمعة فينا منشأ انتزاعها ليس
الا النفس وهي موجودة في الخارج فلا فرق بين هذه الاعدام وبين الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي فالقياس صحيح لا غبار
عليه فتدبر قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية معلقا على قوله غير موجودة في الخارج اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية
اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول بطلان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا
تسخن بعض المتصل وبترد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض بارد وهذا البعض حار وثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك
الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيه يلزم تركبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
فثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه الاجزاء
ويفرض فيه شيئا دون شيء فبطل ما توهم من انها حقائق متعددة موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس
له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل المادة والجسم لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل
والجزء يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر عنه لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء
فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة انتهت قوله فيها وتفصيله اي تفصيل ان الاجزاء الانتزاعية الغير المتناهية غير موجودة في الخارج
بوجود مغاير عن وجود الكل قوله فيها ان الاجزاء التحليلية الخ اعلم اولا ان الاجزاء على اقسام منها الاجزاء الخارجية وهي عندهم اجزاء متخالفة
الحقيقة والوجود ولا يصح الحمل بينهما وعلى الكل كالهيولى والصورة للجسم ومنها الاجزاء الذهنية وهي عندهم اجزاء متحدة في الوجود ويصح الحمل
بينهما وحملها على الكل فهي اجزاء مختلطة التحصل في الخارج مع كلها لا تتمايز منها الا في لحاظ الذهن ولهذه الاجزاء تقدم على كلها ذهنا
لا خارجا ومنها الاجزاء التحليلية وهي اجزاء متشابهة في الحقيقة ومشابهة للكل فيها كذا في الدرة المبادة تحصل بتحليل الجسم اي بابطال هيئة الجسم
الوحدانية باعانة الوهم وتعيين الوهم كل واحد واحد من تلك الاجزاء في حد من غير ان يفرق تلك الاجزاء في الخارج ومنها
الاجزاء التفكيكية وهي اجزاء تحصل من تفريق الجسم الى تلك الاجزاء في الخارج وهي على قسمين قطعية تحصل بالقطع بنفوذ آلة من سكين
وكسرية تحصل بالكسر من دون القطع اي بلا نفوذ آلة وثانيا ان الاجزاء التحليلية والتفكيكية تحصلان بالتحليل والتفكيك وهما متأخران عن وجود الكل فهذه
الاجزاء تكون متأخرة عن وجود الكل لما كانت هذه الاجزاء اجساما تكون مقدارية بلا ريب وثالثا ان الاجزاء التحليلية اجزاء مساحية اذ الجزء
ما يتركب منه الكل ولا تركيب للجسم المتصل من اجزاء التحليلية الا انه لما كانت الاجزاء التحليلية منتزعة عن الجسم بحيث يذهب اوهام العامة
الى تركب الجسم منها يطلق لفظ الاجزاء عليها فتدبر قوله فيها اما معدومة صرفة اي لا تكون موجودة في الخارج

قوله على تحصيل الاتصال الاجزاء حقيقة ... رضا

لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها قوله فيها او موجودة متعددة اي تكون موجودة بوجودات متمايزة في الواقع في ضمن الكل فيكون وصف التعدد
عارضا لها حال وجودها في ضمن الكل قوله فيها واما موجودة واحدة اي تكون موجودة حال كونها واحدة بوحدة المنشأ فوجودها ليس الا
وجود المنشأ بمعنى ان الموجود في الواقع واحد وهو الجسم لكن ينسب هذا الوجود الى الاجزاء قوله فيها ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية
فيثبت لها الاحكام الخارجية فلا بد لتلك الاجزاء من الوجود في الخارج اما بنفسها او بمنشأ الانتزاع فلا تكون معدومة صرفة قوله فيها
بعض المتصل الخ اورد ان الجسم المتصل اذا كان مركبا عنصريا ففيه الاجزاء التركيبية وهي البسائط العنصرية فالحكم على ذلك الجسم بتسخن البعض
وتبرد البعض يجوز ان يكون باعتبار تلك الاجزاء اي البسائط العنصرية لا باعتبار الاجزاء التحليلية حتى يبطل كونها معدومة صرفة و
اجيب بان المراد من الجسم المتصل الاتصال فيه حقيقي ليس فيه اجزاء بالفعل كالبسيط العنصري لا ما هو مركب من العناصر الاربع فلا ايراد قوله فيها
فيستلزم الخ المشهور على افواه القوم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولما نوقض عليه بانه لا تتحقق الفرعية في قولنا زيد موجود لان ثبوت
الوجود لزيد لو كان فرعا لوجوده فان كان هذا الوجود عين ذلك الوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره فنتكلم فيه وهكذا فيلزم كون الشيء
الواحد موجودا بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو بط بالبداهة انكر المحقق الدواني الفرعية واقر بالاستلزام وقال ان ثبوت شيء لشيء يستلزم
ثبوت المثبت له وتبعه المحشي ح وفيه انه على هذا التقدير يكون ثبوت شيء لشيء ملزوما وثبوت المثبت له لازما والملزوم مقدم على اللازم فيلزم ان يكون ثبوت
المثبت له متأخرا وثبوت المحمول له مقدما وهذا مما يكذبه العقل المستقيم اللهم الا ان يقال ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك وليس المراد منه
اللزوم المتعارف الذي يلزم فيه تقدم الملزوم على اللازم فتدبر قوله فيها فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيها اي في الجسم بان تكون متمايزة
متباينة ويحصل من مجموعها الجسم وقد ثبت ببطلان الجزء الذي لا يتجزى ان الاجزاء التحليلية غير متناهية فيلزم تركب الجسم من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام واللازم بط بالبراهين المورودة في موضعه فالملزوم مثله قوله فيها فثبت انها اي الاجزاء موجودة
بوجود واحد وههنا اشكال تقريره انه لو كانت الاجزاء متحدة في الوجود مع الكل يصح الحمل بين الاجزاء المتصلة وبينها وبين الكل واللازم بط
فلا يقال هذا الذراع نصفه او نصف نصفه وهكذا واجاب عنه رئيس المتاخرين بان الحمل هو اتحاد الطرفين في وجود على ان يكون كل
منهما امرا برأسه لا ان يكون شيء منهما بعضا من الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية على انها ابعاض المتصل الكل فلم يوجد ههنا مناط الحمل
وفيه ان اتحاد الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل مع الكل ليس على انها امور برأسها بل على انها ابعاض الكل فينبغي ان لا يصح الحمل وليس كذلك اجاب
عنه المحشي في حاشيته على شرح الهياكل بان المتصل الكل حال الاتصال له وجود خارجي وكون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء
وجود وهمي للاجزاء فوجود الكل واحد ينسب الى الاجزاء التحليلية مسامحة فلا اتحاد بين الكل والاجزاء في الوجود حتى يصح
الحمل واعترض على هذا الجواب القاضي السنديلي بان المشتق عند المحشي معنى بسيط ينتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف
القائم به فالموصوف موجود خارجي وكون الموصوف بحيث ينتزع عنه معنى المشتق وجود وهمي للمشتق فينبغي ان لا يصح الحمل
بين المشتق وموصوفه وفيه ان هذا القدر من الاتحاد الذي بين الاجزاء والكل اي كون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء لا يكفي للحمل بين
الاجزاء والكل واما حمل المشتق على موصوفه فليس بهذا القدر بل فيه ارتباط زائد يدرك بالبداهة وليس ذلك الارتباط بين الاجزاء التحليلية
والجسم ولا طاقة لنا الى ان نفسر ذلك الارتباط تفسيرا جامعا ومانعا كما قالوا في الحلول انه اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاول نعتا
والثاني منعوتا كما بين السواد والجسم لا كما بين الحال وذيه وبين المكان والمتمكن والتفرقة بين هذا وذاك يدرك بالبداهة ولا يمكن
بيانه قوله فيها فليس تفريع على ما تقدم من ان الاجزاء موجودة بوجود واحد قوله فيها الا امتدادا اي جسم واحد متصل ممتد بامتداد واحد
قوله فيها من غير ان يكون اي بالفعل في الخارج قوله فيها فبطل ما توهم الخ تفريع على ما تقدم من ان الموجود في الخارج واحد لا كمه فيه دليل توهم
الفاضل آقا حسين الخوانساري في حاشيته الحاشية القديمة وحاصل ما توهم ان الاجزاء التحليلية حقائق متعددة موصوفة بصفة
التعدد بالفعل وكلها مع هذه الصفة موجودة بوجود واحد قوله فيها كيف الخ تأييد لبطلان ما توهم اي كيف لا يبطل فان
الوجود عبارة عن نفس الموجودية المنتزعة لا عن شيء به الموجودية فهو معنى مصدري والمعنى المصدري ليس له فرد
الا الافراد الحصصية والافراد الحصصية تحصل بالاضافة او التوصيف فتعدد الوجود المصدري ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه

وحدة فكيف يعقل ان تكون تلك الاجزاء حقايق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل ويعرضها الوجود الواحد قوله فيها قال بهمنيار انه لما
تأييد ثان لبطلان ما توهم بوجه آخر مع قطع النظر عن وحدة الوجود وحاصله ان ما توهم من ان الاجزاء هويات متعددة لا يصح فان بهمنيار
قال في التحصيل ان المادة والصورة مختلفان بالحقيقة لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان الموضوع للمتصل بالحقيقة ما هو جسم بسيط متشابه
بالطبيعة فكذا لا يصح ان يكون وحدة بالاتصال بين امور متحدة بالماهية ومختلفة الهوية وكل جسم متصل واحد فلا بد من ان يكون اجزاؤه
متفقة والا كيف يحصل الاتصال قوله فيها البسيط اعلم ان البسيط يقال عندهم على معان منها ما لا جزء له كالعقول ومنها المبسوط كالارض
الواسعة ومنها العرض المنقسم في جهتين يعني السطح ومنها ما يكون اقل اجزاء بالنسبة الى شيء آخر كالقضايا البسيطة بالنسبة الى القضايا المركبة
ومنها ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة والمراد ههنا هذا المعنى الآخر والشاهد عليه قوله متفق بالطبع فكانه بيان للموصوف
فتدبر قوله فيها وكذا ما قيل معطوف على قوله ما توهم اي كذا بطل ما قيل والقائل الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله فيها اذ قاس اي
لاحظ معنى الكل والجزء قوله فيها متاخر عنه اي عن الكل لان الجزئية صفة تكون عارضة للجزء من حيث انه بضعة من الكل قال بحر العلوم رح
وصف الجزئية مضائف لوصف الكلية وكل مضائف مفتقر في عروضه الى موضوع المضائف الآخر انتهى قوله فيها لما حققت دليل لبطلان قيل
قوله فيها امر واحد فليس الوجود في الخارج الا للكل والاجزاء موجودة بوجوده فكيف يحكم بتقدم ذات الاجزاء التحليلي في الخارج على الكل قوله فيها ان
الخ هذا رد على ما هو المتبادر من قول ذلك القائل من تخصيص تاخر وصف الجزئية عن الكل في الاجزاء التحليلي قوله فيها في كل جزء سواء كان تحليليا
او غيره قوله فيها الا فتقار روية بفتح الراء وكسر الواو وتفكر في القاموس رويت في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية كذا في حاشية بعض الاعلام رح قوله
ثم لا يخفى ان الغرض منه دفع ايراد يرد على ظاهر قول المص من تخصيص الامر الزائل بالاعداد وحاصل الايراد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد
لم لا يجوز ان يكون الامر الزائل بالادراك امرا آخر غير العدد فكيف يجري فيه برهان المص لانه لا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة
انفسها ولا من جهة اعدادها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر هناك وحاصل الدفع ان هذا البيان من المص يجري في اعدام
المعدودات ايضا كما يجري في اعدام الاعداد فلا تخصيص فيه انما خص المص الاعداد بالذكر لاتصافها بالاقلية والاكثرية بالذات فانهم قالوا
ان الاكثرية والاقلية والزيادة والنقصان من عوارض الكم اولا ومن صفات المتكمم ثانيا فلما ان الاستلزام بين الاقل بالذات والاكثر بالذات
وجودا وعدما يكفي للبيان كذلك الاستلزام بين الاقل بالعرض والاكثر بالعرض وجودا وعدما فحال المعدودات يعلم بالمقايسة على
الاعداد ولا تتوهم ان الاستلزام بالذات يجوز ان يكون كافيا دون الاستلزام بالعرض لان الغرض من هذا البيان جريان
البراهين ومنها برهان التطبيق ويكفي في جريانه تعيين المراتب باي وجه كان بالذات او بالعرض قوله يستلزم لعدم الاكثر بالعرض
لا يقال ان عدم الاثنين يستلزم عدم الثلثة بحكم استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر فلو كان حال المعدودات ايضا كذلك كما قال
المحشي يلزم انعدام المعدودات الثلث كزيد وخالد وبكر بانعدام واحد منها وليس كذلك لانا نقول معنى استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر استلزام
انعدام الاقل لانعدام الاكثر من حيث انه مجموع لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدودات الثلثة من حيث هو مجموع
بانعدام واحد منها قال المصنف وتبين بطلان هذا اي اجتماع العدمات الغير المتناهية المترتبة فينا بالفعل في الحكمة باجراء البراهين منها
برهان التطبيق فيقال في اجرائه في العدمات على ما قال بعض الفضلاء ان سلسلة العدمات لو كانت غير متناهية موجودة مع الترتيب
نفرض لها مبدءا هو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا
الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءها عدم الثلثة ولا مرية في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى
لانها مشتملة عليها مع امر زائد هو عدم الاثنين فاذا طبقنا احدهما على الاخرى لا بايقاع حركة حتى تتحقق المحاذاة بين مراتب السلسلتين
بل بايقاع مرتبة من احدى السلسلتين بازاء مرتبة من السلسلة الاخرى في لحاظ العقل بحيث يحكم العقل حكما واقعيا
بان كما في سلسلة الكل مبدء اعني عدم الاثنين كذلك بازائه مبدء في سلسلة الجزء اعني عدم الثلثة وكما ان في
الاولى ثانيا كذلك في الثانية ثان وهكذا فاما ان يكون بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية لزم
مساواة الكل والجزء وهو باطل ضرورة او لا فينقطع سلسلة الجزء فثبت تناهيها فيلزم تناهي الكل لانه ما زاد عليه الا بقدر

فيلزم تناهيها وهو المطلوب واذا بطل عدم تناهي العدمات بطل ملزومه وهو الازالة لان بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
قال المصنف فتبين الفاء للتفريع على ما تقدم بهذا البرهان المتقدم ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا تحصيل الصورة لا ازالة
لشئ قوله وايضا تبين الخ غرض المحشي اتيان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتحريره انه كما
تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين كون العلم بحصول الصورة بدليل آخر وهو ان العلم
يتصف بالمطابقة للمعلوم واللامطابقة لغير المعلوم بان يقال العلم مطابق للمعلوم وغير مطابق لغير المعلوم ولا شئ من الزوال
والازالة يتصف بالمطابقة واللامطابقة لانه معنى مصدري لا يصلح الاتصاف بشئ منهما كما لا يخفى فانتج الشكل الثاني المذكور
انه لا شئ من العلم بازالة او زوال فظهر ان العلم بحصول الصورة لا بزوال امر وهو المطلوب ثم لا يذهب عليك توهين هذا الدليل بالوجه الاول
ما اورده القاضي السنديلي ومحصله انه ان اراد الاستدلال ان طبيعة العلم مقتضية للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة ثم كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة لان المطابقة بين العلم والمعلوم فرع الاثنينية وفي العلم الحضوري هو والمعلوم متحد فلا اثنينية فلا مطابقة وان
اراد اقتضاء العلم للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا من تلقاء الطبيعة بل من خارج فذلك لا يفيد اذ يجوز ان يكون العلم زوالا لا يوجد اقتضاؤه
للاتصاف بها الا ان اقتضاءه كان من خارج فيجوز ان يعدم بانعدام ذلك الخارج وثانيا ان نختار ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة عنا تقتضي الاتصاف
بها لا طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع فتدبر والثاني ما اشار اليه المحشي بقوله فتأمل وجهه في الحاشية المنهية بقوله وجهه ان العلم على تقدير كونه زوالا ليس
نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل
متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا كذلك الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهت وتوجيهها
ان العلم لو كان بزوال امر فلا يكون عبارة عن نفس الازالة ونفس الزوال حتى يلزم ان لا يتصف العلم بالمطابقة واللامطابقة بل العلم على هذا
التقدير عبارة عن نفس الزائل كما ان العلم على تقدير كون العلم بحصول صورة ليس عبارة عن نفس التحصيل ولا عن نفس الحصول بل يكون عبارة عن
نفس الحاصل ولا ريب في ان الامر الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك
الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول والازالة والزوال
متساوية في عدم الاتصاف بها والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بها فكيف يستدل على كون العلم بالحصول دون الزوال باتصاف العلم بها
وقيل ان الادراك والعلم صفة قائمة بالمدرك كما مر من المحشي والامر الزائل من حيث انه زائل عن النفس المدركة ليس بقائم في النفس المدركة فلا
يكون العلم عبارة عن الزائل من حيث انه زائل كيف وان الزائل من حيث انه زائل معدوم محض فكيف يقال للنفس المدركة انها عالمة اذ صدق
المشتق اي العالم مع انتفاء المبدء ثم بل يكون العلم عبارة على تقدير الزوال عن زوال الامر الثابت القائم بالنفس المدركة ولا ريب في ان هذا الزوال
لا يتصف بالمطابقة والثالث انه ان اراد المستدل بالمطابقة للمعلوم ان المطابقة بين العلم والمعلوم بمعنى اتحادهما بحسب الذات وتحققه
مع تغاير اعتباري فلو جوز كون العلم بزوال امر لا يسلم اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى والضرورة لا يسلمها الخصم وان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم
بحسب الكشف بان يكون العلم كاشفا للمعلوم فمسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى لكن عدم تحقق المطابقة بهذا المعنى بين العلم والمعلوم
على تقدير كون العلم زوال الشئ الثابت للنفس ممنوع بجواز ان يكون العلم عبارة عن الزوال ويكون مطابقا للمعلوم بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة معنى آخر
فينبغي ان يبين حتى يتكلم فيه قال المصنف ولان ما طفا هذا القول على قوله السابق اذ حالة العلم آه استدلالا على ان العلم بحصول صورة فينا والحاصل ان
كون العلم تحصيلا اي على نهج التحصيل لا ازالة اي لا على نهج الزوال هو من الامور الوجدانية البديهية التي نجدها في انفسنا وقلوبنا ولا نحتاج فيها الى
بيان ودليل قوله والاستدلال الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لما كان كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا والبديهي لا يستدل عليه فلا يصح
الاستدلال على كون العلم بحصول الصورة مع ان المصنف استدل عليه وحاصل الدفع انا لا نسلم ان الاستدلال ينافي البداهة ويوجب
النظرية لان غاية ما لزم من الاستدلال الحصول بالنظر لا التوقف عليه ولا يلزم منه النظرية كيف والنظري ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل بالنظر ويوجد بعده فيجوز ان يكون كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا وقد استدل عليه وحصل
بالنظر ولا منافاة فيه اذ المطلوب المذكور مع كونه حاصلا بالنظر لا يتوقف على النظر بمعنى انه يمتنع

بدون النظر كحصول ذلك المطلوب بالوجدان بدون النظر ايضا ولا يترتب ذلك المطلوب ايضا على النظر المترتب في الحقيقة على زوال الخفاء
فلو زال الخفاء ذلك المطلوب بوجه آخر بدون تلك المقدمات المرتبة في كلام الحكم لكان المطلوب حاصلا صراحة وكذلك تقول لي ان ما ادعاه الحكم
ليس بدليل حقيقة بل هو تنبيه على كون العلم بحصول الصورة يزيل خفاءه والمدعى بديهي وما قال بعض الاعاظم من ان ما ذكره الحكم تنبيه على
كون العلم بحصول الصورة لئلا يغفل عنه ففيه ان التنبيه لازالة الخفاء في البديهي لا لعدم الغفلة فتفكر قال المحشي في الحاشية المنهية في بيان
الفرق بين التوقف على النظر والحصول بالنظر التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه
لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه او ممتنعا بدونه فافهم انتهت كلمه اولا ان التوقف يستعمل بمعنيين الاول التوقف الحقيقي
والتوقف التام وهو بمعنى انه لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف والثاني التوقف بمعنى الترتيب ويقال له التوقف بمعنى الاصح لدخول الفاء
وهو انه اذا وجد الموقوف عليه وجد الموقوف وثانيا ان توضيح حاشية الحاشية ان التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى
الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا على ذلك الشيء او ممتنعا بدون ذلك الشيء لان ما يحصل بالشيء لا يخلو اما ان
يكون مصاحبا لذلك الشيء وملابسا له اتفاقا بدون علاقة التاثير بان يكون الباء في بالشيء للملابسة فح لا يكون مترتبا على ذلك الشيء ولا ممتنعا
بدون ذلك الشيء كالموت الملابس بشرب الماء الصافي فانه ليس مترتبا على شرب الماء ولا ممتنعا بدون شرب الماء اذ قد يوجد بشرب الماء بدون الموت او
بدون شرب الماء واما ان يكون حاصلا بسبب ذلك الشيء بان يكون الباء في بالشيء للسببية وهو يحتمل وجهين الاول السبب التام بمعنى انه يكون ذلك الشيء
سببا تاما لهذا الامر الحاصل فح يكون هذا الامر الحاصل مترتبا على ذلك الشيء وممتنعا بدونه والثاني السبب في الجملة فح يجوز ان يكون ذلك
الشيء من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيقال ان هذا الامر الحاصل حاصل بذلك الشيء وبسببه بمعنى ان ذلك الشيء
كان له دخل في حصول هذا الامر الحاصل وكان ذلك الشيء موقوفا عليه بمعنى الاصح لدخول الفاء وهذا الامر الحاصل مترتب على ذلك الشيء
وليس هذا الامر الحاصل ممتنعا بدون ذلك الشيء لانه يجوز ان يعدم ذلك الشيء ويقام مقام ذلك الشيء علة اخرى من العلل المستقلة المتواردة
المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيتحصل هذا الامر ايضا وتعينك على فهم ان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون ممتنعا بدونه ما يقال ان البديهي
يحصل بالتنبيه مع ان البديهي لا يمتنع بدون التنبيه كما لا يخفى ومما يجب على ان اطلعك عليه انهم عرفوا البديهي بما لا يتوقف حصوله على
النظر والنظري بما يتوقف حصوله على النظر واعترض عليه بان التوقف على النظر عبارة عن ان لا يمكن ان يحصل بدون النظر كما هو التوقف الحقيقي فعلى هذا التقدير كل مفهوم
بديهي ولا يكون واحد من المفهومات نظريا لان كل واحد من المفهومات يمكن ان يكون حاصلا بغير النظر كما لصاحب القوة القدسية فليس مفهوم
من المفهومات متوقفا على النظر واجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وتوضيحه بافادة جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده
بقوله ان المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هو مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفائه وفي
تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هو مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي تحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد
فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر اي ما يكون فرد من افراد حصوله ونحو من انحائه موقوفا على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله
المطلق على النظر اي ما لا يكون جميع افراد حصوله وانحائه موقوفا على النظر بان لا يكون نحو من انحائه متوقفا عليه فالمعلومات التي تحصل
بالنظر وغيره نظريات اذ يصدق عليها انه يتوقف فرد من حصولها ونحو من انحائه على النظر وهو الفرد الذي حصل بالنظر لا بديهيات
فما حصل لصاحب القوة القدسية فهو نظري ايضا لان بعض انحائه وهو حصوله لنا فقد موقوف على النظر وهذا يكفي للنظرية انتهى
فتدبر ثم اعلم انه لما ثبت سابقا من كلام المصنف ان العلم بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول الصورة فقال في الامر الحاصل في الذهن
عند العلم باحد المعلومين كزيد مثلا غير الامر الحاصل في الذهن عند العلم بالمعلوم الآخر كعمرو مثلا لما سبق سابقا قوله اي والا الخ هذا تفسير
لقول المصنف ما سبق وتوضيحه انه لو لم يكن الامر الحاصل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للامر الحاصل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الحاصلان
فيلزم ان يكون العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه الملازمة اتحاد الحاصل
الذي هو العلم قوله وذلك الخ دفع توهم مقدر مورده قول المصنف والا الخ وتقريره انه لا يلزم من كون الحاصل عند العلم بزيد متحدا مع الحاصل
عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للحاصل الواحد حصولان يكون احدهما علما لزيد مثلا والآخر

٢٥٧ المولوي محمد عظيم [illegible]

علما لعمرو مثلا فبحسب الحصولين يتعدد العلمان وان اتحد الحاصل فلا يلزم على تقدير اتحاد الحاصل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اى كون
العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الحاصل ثابت لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد بناء على ما هو من المشهورات بل هو من
الوجدانيات من ان الحصول بمعنى مصدرى وتعدد المعنى المصدرى ووحدته تابع لتعدد ما يضاف اليه ووحدته فكيف يعقل ان يكون الحاصل
واحدا ويكون له حصولان كما توهمه المتوهم قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية معلقا على قوله فذلك لان الحاصل الخ هذا البيان على تقدير

كون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر
تمت هذا توهين لما قد يظن وتقريره انه لو كان العلم عبارة عن نفس الحصول دون الحاصل فيتوهم انه لا يلزم من اتحاد الحاصل عند العلمين
اتحاد العلمين لجواز ان يكون لحاصل واحد حصولان ولكل حصول علم لشئ فهما علمان وان اتحد الحاصل فيحتاج لدفع هذا التوهم الى هذا البيان
يعني ان الحاصل الواحد ليس له الخ واما اذا كان العلم عبارة عن نفس الحاصل دون الحصول فلا يحتاج الى هذا البيان اذ لما كان الحاصل
عند العلمين واحدا اتحد العلمان لكون العلم عبارة عن نفس الحاصل وهو واحد فلا يحتاج ح الى قوله ان الحاصل الواحد الخ وحاصل التوهين
ان هذا البيان اعني ان الحاصل الواحد الخ ليس مختصا بصورة كون العلم عبارة عن نفس الحصول بل كما انه ضروري على تقدير كون العلم نفس الحصول
كذلك هو ضروري على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا اذ قد يختلج انه على هذا التقدير اى على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الحاصل لا يلزم ايضا من اتحاد الحاصل
عند العلمين اتحاد العلمين اذ يجوز ان يكون لحاصل واحد حصولان يكون العلم بهذا اى بزيد مثلا عبارة عن الحاصل بحصول والعلم بذلك اى بعمرو مثلا عبارة
عن ذلك الحاصل بحصول آخر فلا يلزم اتحاد العلمين وان اتحد الحاصل فيحتاج ح في دفع هذا الاختلاج الى البيان الذي صرح به المحشي من ان
الحاصل الواحد الخ وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وهن ما قد يظن في الظن
مثل هذا الظن قوله ووجه آخر هذا اما مجرور معطوف على ما في قول المصنف ما سبق او مرفوع معطوف على حاصل الدليل الاول فيكون التقدير
وله وجه آخر وهذا دليل آخر من المحشي على ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا وتقريره على وجه البسط انه قد اشتهر فيما بين
القوم ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فالعلمان لا يجتمعان حدوثا في الآن فيكون بين العلمين تقدم وتاخر فاذا علم زيدا مثلا لا يعلم
في هذا الآن عمرا بل يعلمه في آن آخر فنقول لو كان الحاصل عند العلم بعمرو مثلا عين الحاصل عند العلم بزيد مثلا فلا يخلو اما ان يتخلل العدم بان الحاصل
عند العلم بزيد مثلا قد عدم ثم وجد مرة اخرى وعرض له الحصول عند علم عمرو مثلا فيلزم اعادة المعدوم وهو محال او لا يتخلل العدم بين الحصولين فاما
ان يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا غير الحصول الذي كان له عند علم زيد مثلا فيلزم تحصيل الحاصل بغير التحصيل الاول اى
يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغايرا للحصول الحادث عند العلم بالآخر وهو محال اذ يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا بوجودين لان
الحصول والوجود والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة ولا شك في سخافته او لم يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا بل الحصول
الذي كان للحاصل عند العلم بزيد مثلا صار كافيا لعلم عمرو مثلا فيكون الحصول عند العلم بعمرو مثلا عين الحصول عند العلم بزيد مثلا فاستوى حال العلم الثاني
وما قبله فالحاصل وكذا الحصول في العلمين واحد وهو من المخالف بلا ريب فقد علم ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا
فافهم وعليك ان تتذكر لما قد مر منا من النقوض والابرامات على مبحث اعادة المعدوم وما اشتهر بين القوم من ان النفس في آن واحد لا تتوجه
الى شيئين ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما اورده ملك العلماء رحمه الله من انه لا حاجة الى ابطال لزوم اعادة المعدوم في هذا التقرير مخدوش
اذ لم يتم بسط هذا التقرير بدون اعتباره كما لا يخفى قال المصنف مفرعا على ان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين اى بزيد مثلا غير الامر الحاصل عند العلم
بالمعلوم الآخر اى عمرو مثلا فيلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر عليحدة حاصل في العقل يطابقه اى يطابق ذلك الامر الحاصل لذلك المعلوم
وهو اى ذلك الامر الحاصل في العقل العلم به اى بذلك المعلوم دون العلم لما عداه اى باحد اذ ذلك المعلوم قوله فان قلت الخ منع على
التفريع توضيحه ان التفريع المذكور باطل فان اللازم من دليل المصنف بطلان الانانية وهو انما يستلزم كون العلم امرا حاصلا ولا
يلزم منه ان يكون ذلك الامر متصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فانه يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي الحاصل
في العقل بالعرض او بالذات مما لا يجري فيه المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فكيف يصح قول المصنف فيلزم الخ ولو
كالاضافة الخ مثال لما هو علم وليس مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة فان الاضافة بين العالم والمعلوم علم على مذهب

جمهور المتكلمين ليست الاضافة انا لته ولا من الامور التي يجري فيها المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم قال بعض المحشين ان
الانتساب الى جمهور المتكلمين افتراء على المتكلمين فان جمهورهم ليسوا بقائلين بكون العلم اضافة بل عرفوا العلم بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها
المعلوم والقول بان العلم اضافة انما صدر من الامام الرازي في شرح الاشارات الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم ايها الفلاسفة
انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق وقيل ان هذا الانتساب ليس
بافتراء بل جمهور المتكلمين قائلون بان العلم عبارة عن الاضافة كما ان الامام قائل به نعم محققوا متكلمي الماتريدية قالوا ان العلم صفة ذات اضافة
ينكشف بها المعلوم ويدل على ما قلنا عبارة المواقف مع شرحه ان العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم
والمعلوم معلوما بذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين بالتعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء
عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه انتهى ومن ههنا ظهر انحساف ما قال الفاضل الخير آبادي من ان المراد من المتكلمين
في هذا القول لعله هو الامام الرازي ومن تابعه انتهى فتدبر قوله قلت الحاصل ان التفريع المذكور صحيح فان ذلك التفريع ليس على ما لزم من
دليل المص فقط وهو كون العلم امرا حاصلا في العقل بل عليه وعلى مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع
غير المعلوم فبملاحظة ما لزم من الدليل وهذه المقدمة المطوية يلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر مطابق للمعلوم ومشاكل للمعلوم في العوارض المشخصة
مشاكلة تكون موجبة لانتقال الذهن من ذلك الامر الى ذلك المعلوم كمشاكلة صورة بكر له وليس المراد بالصورة الحاصلة الا هذه ولم
يذكر المحشي هذه المقدمة لكونها مشتهرة فاغنى شهرتها عن ذكرها ثم اعلم انه يرد عليه مورد الا ولا ما افاده رئيس العارفين قدوة المدققين استاذ
الكل مولانا نظام الملة والدين قدس سره العزيز بتوضيح منا ان اراد بالمطابقة مع المعلوم المناسبة الواقعة بين العلم والمعلوم المصححة لكون العلم
مبدء الانكشاف المعلوم فاتصاف كل علم بهذه المطابقة مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم في الماهية
اذ يجوز ان يكون الكاشف امرا آخر مخالفا للمعلوم بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بها يكون مبدء للانكشاف وان اراد
بالمطابقة مع المعلوم الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم فلا يسلم من يقول ان العلم بالزوال اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى ودعوى الضرورة
في موضع النزاع مما لا يسمع والثاني انه ان اراد بالامر الحاصل الامر الذي يكون منضما في العقل وهو ما يسميه الحكماء بالصورة الحاصلة فذلك
غير لازم من دليل المص على نفي الازالة وان اراد بالامر الحاصل اعم من ان يكون منضما في العقل او منتزعا عنه فهذا وان كان لازما من
دليل المص الا انا لا نم ان العلم بهذا المعنى يتصف بالمطابقة مع المعلوم بمعنى المشاكلة ودعوى الضرورة لا يسلمها الخصم والثالث ما اورده
المحشي المحقق ره بقوله لكن للقائل ان يقول الخ وتوضيحه انه لما كان اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم من الضروريات
فلا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات في نفي الازالة بل يكفي لاثبات المقصود ان يقال من اول الامر بالشكل الثاني كل علم يتصف بالمطابقة
والمشاكلة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم ولا شيء مما سوى الصورة الحاصلة سواء كان زوالا او ازالة او زائلا او اضافة او غيرها
بمتصف بالمطابقة واللامطابقة فينتج ان لا شيء من العلم بما سوى الصورة الحاصلة فعلم ان العلم هو الصورة الحاصلة المتصفة بالمطابقة
واللامطابقة وهو المط وقيل ان الكفاية مسلم الا ان تعيين الطريق لاثبات المدعى ليس من داب المناظرين فالمصنف استدل على
نفي الازالة بوجه آخر ولا ضير فيه قوله فتدبر حتى يظهر لك دفع الايراد الثالث وقال المحشي المحقق في حاشية الحاشية في دفعه اشارة الى

انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون زوالا او ازالة ايضا يتصف بها كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بها منحصرا في الامر
الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه زائلا انتهت قوله فيها العلم على تقدير الخ حاصلا انا لا نم كلية كبرى القياس
المذكور فان العلم كما انه متصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم على تقدير كونه عبارة عن الامر الحاصل كذلك
العلم على تقدير الزوال ايضا متصف بالمطابقة واللامطابقة فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزوال الا عين الازالة بل عين الزائل وهو
مما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فاتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة لا ينحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد
في الامر الزائل ايضا فلما كان المتصف بها منحصرا الخ قوله فيها في حاشية الحاشية اي التي صدرت بقوله فيه ان العلم على تقدير الخ ولا يخفى عليك
ما في هذا الدفع فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزائل كما فهمه المحشي بل يكون عين الزوال وهو مما لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة فلا حاجة الى

التثبیت التفصیل الاجمالی ای بحث قوله وقد یقال ان الغرض من هذا الکلام ابطال رای المتکلمین القائلین بکون العلم اضافة ونسبة بین العالم والمعلوم المنکرین للوجود الذهنی وتوضیحه ان العلم لیس عبارة عن النسبة الواقعة بین العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبین فلو کان العلم نسبة فوجوده یستلزم وجود الطرفین یعنی العالم والمعلوم مع انا ندرک الذی لیس هو موجود فی الخارج فلابد من وجوده الایلزم وجود النسبة وتحققها من غیر وجود احد طرفیه وهو غیر معقول واذ ذاک الشیء لیس موجودا فی الخارج کما هو المفروض فلابد من ان یکون موجودا فی الذهن ولاریب فی ان الوجود ذهنا کان او خارجا یستلزم التشخص اذ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد فثبت فی الذهن ماهیة المعلوم بنفسها حال کونها معروضة للتشخصات الذهنیة وهذه هی الصورة الحاصلة وتبین ان هذه الصورة کافیة للانکشاف لکون هذه الصورة متحدة مع المعلوم فی الماهیة ومشارکة ایاه فی العوارض فصارت تلک الصورة علما وهو المطلوب ولا نظنک مرتابا فی ان هذا الدلیل یبطل کون الاضافة علما ویثبت الوجود الذهنی ایضا فصار الزاما علی المتکلمین القائلین بکون الاضافة علما المنکرین للوجود الذهنی وعلی الامام القائل بالوجود الذهنی وکون الاضافة علما فاندفع ما توهم المحقق البهاری من ان هذا الکلام الزام علی المتکلمین لا علی الامام فی بعض الحواشی لا یقال یجوز ان یکون المعلوم ثابتا والثبوت غیر الوجود العدم کما قال فرقة من المعتزلة لانا نقول کتب الحکمة والکلام مشحونة بابطاله ان شئت فارجع الیها انتهی ثم اعلم ان العلم عندهم حقیقة واحدة کیفیة من کیفیات النفس منقسم الی التصور والتصدیق فکیف یکون الصورة علما وان قال بها الجماهیر لان المعلومات متباینة الحقائق وحصول الاشیاء بانفسها فصور المعلومات ایضا متباینة الحقائق فصورة الجوهر جوهر وصورة الکیف کیف وصورة الاضافة اضافة فکیف یکون الصورة علما بل هو عبارة عن الحالة الادراکیة وسیجیء تحقیقها انشاء الله تعالی فانتظره قوله ویعترض علیه الخ هذا اعتراض علی ما حصل من قوله وقد یقال توضیحه انه لا یلزم من عدم کون المعلوم موجودا فی الخارج ان یوجد المعلوم فی الذهن السافل حتی یبطل مذهب المتکلمین بل یجوز ان یکون المعلوم الذی لیس بموجود فی الخارج فی بعض المدارک العالیة کالعقول والنفوس المجردة الفلکیة فیکون وجود المعلوم فیها کافیا لتحقق النسبة التی هو العلم فلا یتم الالزام علی المتکلمین ولا علی الامام ولا یبطل کون العلم اضافة فان قلت ان تحقق النسبة فرع لکون کل واحد من المنتسبین معلوما ولو کان المعلوم موجودا فی المبادی العالیة فقط فلا یکون معلوما لنا فلا تحقق النسبة قلت لا نم ان تحقق النسبة یتوقف علی کون کل واحد من المنتسبین معلوما لنا فان وجود المنتسبین فی الخارج کاف لتحقق النسبة ادراکا اولا ولا ریب فی ان المعلوم الموجود فی المدارک العالیة موجود فی الخارج عن الاذهان اذ هی ایضا موجودة فی الخارج عن الاذهان وهذا کاف لتحقق النسبة اما تعلم ان وجود زید والاعمی فی الخارج یکفی بوجود نسبة بینهما ادرکا او لا فتامل قوله وانت خبیر الخ رد علی الاعتراض السابق بالمنع علی کفایة الوجود فی المبادی العالیة لتحقق النسبة حاصله انه لو کان وجود الاشیاء المدرکة لنا الخارج عن اذهاننا الموجودة فی الاذهان العالیة مناطا لادراکنا بتلک الاشیاء وکافیا لتحقق الاضافة التی هی العلم علی زعمکم للزم انعدام علمنا بانعدام تلک الاشیاء عن تلک الاذهان لبداهة ان تحقق النسبة بدون تحقق احد المنتسبین ممتنع الا ان تلک الاشیاء لو عدمت راسا حتی صارت تلک الاشیاء منعدمة عن تلک الاذهان العالیة ایضا لا ینعدم ولا یتغیر علمنا بتلک الاشیاء کما لا ینعدم العلم القائم ببکر بزوال شیء عن خالد کما یحکم به البداهة فذلک النحو من التحقق ای فی الاذهان العالیة لیس مناطا لادراکنا بتلک الاشیاء ولیس کافیا لتحقق الاضافة فلو لم یکن تلک الاشیاء موجودة فی الذهن مع عدم کونها موجودة فی الخارج للزم تحقق الاضافة من غیر تحقق احد المنتسبین وهذا غیر معقول فثبت الوجود الذهنی الکافی للانکشاف وبطل الاضافة کما هو المطلوب وفیه ان عدم الاشیاء عن الاذهان العالیة محال والمحال یجوز ان یستلزم محالا آخر فلیجز ان یکون عدم الاشیاء عن الاذهان العالیة مستلزما للمحال الآخر وهو تغیر العلم ولا ضیر فیه فتدبر قوله وبهذا ای بما ثبت سابقا من انه لابد فی العلم من حصول المعلوم فی الذهن ولا یکفی الوجود الآخر للمعلوم سوی الوجود الذهنی فی تحقق العلم ثبت مذهب المحققین من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمیة ای نفس الماهیة الحاصلة فی الذهن التی تصیر بعد کونها مکتنفة بالعوارض الذهنیة صورة علمیة ولیس المعلوم بالذات هو الشیء الخارجی ثم بین المحشی رحمه الله وجه الثبوت فی حاشیة الحاشیة بقوله وبیانه ان العلم صفة ذات اضافة فلابد من ان یتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشیاء الغائبة عنا لا یزول بزوال تلک الاشیاء فی الخارج فالمعلوم بالذات هی الصورة الموجودة فی الذهن لا ما هو موجود فی الخارج لکن ینبغی ان یعلم انها معلومة بالذات من حیث هی هی لا من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة والا لاحتاج الی اثبات الوجود الذهنی بل لا یتصور انکاره وبهذا یظهر ان ما سبق الی بعض الاذهان من ان العلم

الحضوری علما بالذات لکون معلوما ای الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولی علم بالعرض لکون معلوما ای الشیء الخارجی معلوما بالعرض لیس بشیء لشارع عن اهمال ہذہ الدقیقة واشتباہ احد العلمین المتغایرین بالآخر لان ہہنا علمین الاول علم متعلق بالماہیة من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض الذہنیة والخارجیة وہی معلوم بالذات والماہیة من حیث انہا محفوفة بالعوارض الخارجیة بالعرض وہذا العلم علم حصولی لانہ لیس الا بحصول صورة شیء فی العقل والثانی علم متعلق بالعلم الاول الذی ہو القائم بنا ومبدا الانکشافات فینا وذلک العلم علم حضوری

لانہ صفة النفس وعلم النفس بذاتہا وصفاتہا علم حضوری کما تقرر فی موضعہ فافہم تمت قولہ فیہا ان العلم صفة ای صفة قائمة بالنفس سبب الانکشاف المعلوم قولہ فیہا ذات اضافة ای الی المعلوم قولہ فیہا فلا بد الخ لانہ لا بد من تحقق المضاف الیہ حین تحقق المضاف من حیث ہو مضاف قولہ فیہا عند تحققہ ای العلم قولہ فیہا الغائبة ای الاشیاء الغائبة عن المدرک الموجودة فی الخارج الحاضرة عند الحواس قولہ فیہا لا یزول الخ فعلم ان الشیء الخارجی لیس بمعلوم بالذات والا ینتفی العلم بانتفائہ فالمعلوم بالذات ح فی العلم الحصولی ہی الصورة الخ قولہ فیہا لکن ینبغی الخ الغرض منہ دفع ما عسی ان یتوہم وہو ان للصورة الموجودة فی الذہن اعتبارین الاول اعتبارہا من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض والثانی اعتبارہا من حیث انہا مکتنفة بالعوارض الذہنیة فلعل المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ہی الصورة الموجودة فی الذہن بالاعتبار الثانی فلا یبقی الفرق بین العلم والمعلوم وحاصل الدفع ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ہی الصورة الموجودة فی الذہن بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانی فان تلک الصورة بالاعتبار الثانی علم حصولی والا ای وان لم یکن المعلوم بالذات ہی الصورة بالاعتبار الاول بل یکون المعلوم بالذات الصورة المکتنفة بالعوارض الذہنیة ولا ریب فی ان الصورة المکتنفة بالعوارض الذہنیة لا توجد الا فی الذہن فح لا یحتاج الی اثبات الوجود الذہنی بل لا یتصور انکار الوجود الذہنی کما لا یتصور انکار الوجود الخارجی واللازم بط فان الجم الغفیر من المتکلمین انکروا الوجود الذہنی والحکماء اقاموا علی اثباتہ حججا وبراہین واذا بطل اللازم فکذا الملزوم المقدم قال الفاضل السیالکوتی فیہ ان النظر انما ہو وجود ماہیة ذہنیة مشاکلة للماہیة الخارجیة واما ان ہذہ الماہیة بعینہا الماہیة التی کانت موجودة فی ضمن الشخص الخارجی ثم بعد التجرد عن العوارض الخارجیة حصلت فی الذہن واکتنفت بالعوارض الذہنیة فہو فی غایة الصعوبة فیحتاج فی اثباتہ الی برہان البتة ومعنی الوجود الذہنی الذی انکرہ المتکلمون ہو ہذا لا ذاک انتہی قولہ فیہا وہذا الخ ای بما ثبت آنفا من ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی ہی الصورة من حیث ہی ہی قولہ فیہا ما سبق الی بعض الاذہان توضیح ما سبق ان العلم بالذات ما ینتفی بانتفاء معلومہ والمعلوم بالذات ما ینتفی علمہ بانتفائہ فالعلم الحضوری اذ التعلق بالصورة الذہنیة فہذا المعلوم ای الصورة الذہنیة معلوم بالذات فالعلم الحضوری علم بالذات والعلم الحصولی لما کان یتعلق بالشیء الخارجی فمعلومہ ہو الشیء الخارجی معلوم بالعرض اذ لا ینتفی العلم بانتفائہ فالعلم الحصولی علم بالعرض ہذا ہو الفرق بین العلم الحصولی والعلم الحضوری قولہ فیہا عن اہمال ہذہ الدقیقة وہو ان العلم الحصولی یتعلق بنفس الطبیعة من حیث ہی ہی بالذات وبالطبیعة المکتنفة بالعوارض الخارجیة بالعرض فللعلم الحصولی معلومان احدہما المعلوم بالذات وثانیہما المعلوم بالعرض فالعلم الحصولی علم بالذات لما ہو معلوم بالذات وعلم بالعرض لما ہو معلوم بالعرض فلا یکون العلم الحصولی علما بالعرض مطلقا بالنسبة الی جمیع المعلومات قولہ فیہا واشتباہ احد العلمین الخ یعنی ان العلم الحصولی والعلم الحضوری متغایران فان العلم بنفس الطبیعة من حیث ہی ہی علم حصولی والعلم بالطبیعة المکتنفة بالعوارض الذہنیة علم حضوری واشتبہ علی بعض الاذہان احد العلمین المذکورین بالآخر فزعم ان العلم المتعلق بالصورة الذہنیة مطلقا علم حضوری وان العلم الحصولی فہو علم یتعلق بالشخص الخارجی والشخص الخارجی معلوم بالعرض فالعلم الحصولی علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما ہو العلم الحضوری ولم یفہم ذلک البعض ان للصورة الذہنیة مرتبتین ہی فی مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولی وفی مرتبة الاکتناف بالعوارض الذہنیة علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری وعین العلم الحضوری فان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان بالذات قال ملک العلماء ادام اللہ ظلہ تقسیم العلم الی الحضوری والحصولی لیست بحسب الحقیقة اذ الاقسام الحقیقیة تکون متباینة وبینہما عموم لصدق الحصولی علی الحضوری فی الصورة العلمیة انتہی فتدبر قولہ فیہا لان ہہنا ای فی الصورة الذہنیة الحاصلة فی الذہن من خارج قولہ فیہا وہی معلوم بالذات ای الماہیة من حیث ہی ہی معلوم بالذات قال بعض الافاضل العلم الحصولی المتعلق بالاشخاص الخارجیة یدل ہذا انہا فی الخارج بل عند غیبوبتہا عن الحاسة فینبغی ان یکون الموجود فی الخارج معلوما بالذات فی ہذا العلم ویدل ان الدلیل المذکور لا یجری فی العلم الاحساسی یقتضی خلاف المطلوب ہو کون الموجود فی الخارج معلوما بالذات انتہی اقول عدم جریان الدلیل فی العلم الاحساسی غیر ضار لان الکلام فی العلم الذی یبقی علی المعلوم

العلم المتعلق بالاشخاص الخارجية ايضا لا يزول بزوال الاشخاص عن الخارج فضلا عن ان يزول بزوالها عن مقابلة الحاسة فان علم الاحساس يبقى على مر الدهور وان عدم الاشياء الخارجية عن الخارج فافهم قوله فيها لانه اي العلم الاول القائم بنا قوله فيها صفة النفس اي صفة انضمامية حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل قوله فيه اي في قوله انت خبير الخ قال المحشي رحمه الله فتشنيع حاشية الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها

يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فغاية ما يقال ان هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعث موسى و

لو لم يكن فلك ولا حركة ثم اقول فنسبتها الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافها انتهت قوله فيها المدارك العالية الخ حاصله ان الحكم بان علمنا لا يتغير وان عدمت الاشياء عن العقول باطل لان المدارك العالية اي العقول مع ما فيها من الصور العلمية اي الطبائع من حيث هي هي علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية ومنها العلم فلو عدمت الصور العلمية عن العقول عدمت العلة لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل ولا ريب في ان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فيلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة فيكون العلم ايضا منتفيا لانتفاء علته فكيف يحكم بان العلم يكون باقيا ولا يتغير وان عدمت الصور عن العقول وما يترائى عندكم من البداهة من ان العلم لا يتغير وان عدمت الصور عن العقول فهو بداهة الوهم لا تتبع ليس هو بداهة العقل الصرح عن شوب الغلط والوهم لان الدليل دال على خلاف تلك البداهة كما بين ثم اعلم ان كون المدارك العالية مع ما فيها من الصور عللا لتحقق جميع الاشياء مبني على رايهم قال الفاضل الخيرابادي قدس سره ان المدارك العالية وسائط وصول الفيض من الجواد الحق جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه اولا العقل الاول وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية والافلاك الاخر حتى تم نصاب العقول الى عشرة ونصاب الافلاك الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية تولد العناصر مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قدرة الادراك والعرفان فعلى هذا المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية انتهى قوله فيها كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصور عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتاخر بالذات من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار حركة فلك الافلاك فكيف يقال انه يكون تقدم وتاخر ان لم يوجد فلك ولا حركة كيف ولو لم يوجد حركة ولا فلك لم يكن موسى ولا بعثته ولا نوح ولا طوفانه فتدبر قال المصنف وذلك اي الامر الحاصل في العقل هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل تحقيقه ان يجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل واضافته الى الصورة من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها قوله فالمراد الخ لعله دفع دخل تقريره ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم وحصول الصورة لما كان بمعنى مصدري انتزاعيا فلا يصلح للاتصاف بها فكيف يكون هذا الحصول علما وحاصل الدفع ان في العبارة تسامحا فان حصول الصورة ليس على معناه الظاهر المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بلا واسطة كما في علم الكليات والجزئيات المجردة او بواسطة الالات كما في علم الجزئيات المادية ولا ريب في ان الصورة الحاصلة مطابقة مع المعلوم وغير مطابقة مع غيره وذلك ان لا نحمل قوله فالمراد الخ على دفع الدخل بل نقول ان الفاء الداخلة عليه للتفريع كانه انه لما كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم هو المراد من حصول الصورة كما قال رحمه الله نظرا ان المراد منه الصورة الحاصلة ولا يخفى ان هذا المعنى هو الظاهر فتدبر قوله وهذا هو المشار اليه لهذا يحتمل ان يكون الاتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة ويحتمل ان يكون قوله فالمراد الخ فوجه الدلالة على الاول ان كلام المصنف في العلم الذي هو مورد القسمة وقد بين المصنف ان ما هو مورد القسمة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن البين ان ما يتصف بالمطابقة واللامطابقة هو نفس الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فعلم ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا الحصول المصدري ويؤيده ان مورد القسمة لا بد ان يكون له دخل في الاكتسابات وليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فان الاكتساب يقع فيه الترتيب والترتب انما يترتب على الترتيب وليس الا الصورة الحاصلة واما وجه الدلالة على الثاني فقد افاده جنابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده وهو ان المصنف قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم التجددي وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ههنا ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول قوله كما حققناه اي في صدر الكتاب فجدد ربط هذا المبحث بما هناك مما ذكرنا قد سلف قال المصنف ويجب ان يكون هذا العلم اي الذي هو مورد القسمة اما ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا في

نفس الامر او غیر مطابق وکل واحد من المطابق وغیر المطابق اعم من ان یکون جازما او غیر جازم فقد ظهر ان ههنا ثلث تعمیمات الاول التعمیم فی المقسم وهو التعمیم من التصور والتصدیق وقد طوی المصنف کشحه عن ذکره لظهوره والثانی التعمیم من المطابق وغیر المطابق وهو تعمیم فی القسم الثانی اعنی التصدیق والثالث التعمیم من الجازم وغیر الجازم وهو تعمیم فی کل واحد من المطابق وغیر المطابق ثم الحکم ان التصدیق عبارة عن الحکم عند الحکماء وهو اذعان ان النسبة واقعة او لیست بواقعة وله اقسام الظن والجهل المرکب والیقین والتقلید ووجه الحصر علی ما افید من بعض تحریرات عمی الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده ان الاذعان والاعتقاد اما ان یبلغ الی حد یکون الجانب المخالف مجوزا او محتملا اولا بل یکون محتملا احتمالا مرجوحا علی الثانی هو الظن وعلی الاول فاما ان یطابق الواقع او لا علی الثانی هو الجهل المرکب وعلی الاول فاما ان یزول بتشکیک المشکک اولا علی الاول هو التقلید وعلی الثانی هو الیقین وقد بینا سابقا وجه تسمیة الجهل المرکب به فتذکر قال المص فیشتمل الخ تفریع علی قوله اعم لجمیع التصورات والتصدیقات او دلیل لقوله یجب المنطقی بانه یبحث فیه ای فی المنطق عن المعانی الکلیة الشاملة للتصورات والتصدیقات المطابقة وغیر المطابقة الجازمة وغیر الجازمة من الصناعات الخمس ای الاقسام الحاصلة للقیاس باعتبار المادة الاول منها البرهان وهو القیاس المرکب من المقدمات الیقینیة عقلیة کانت او نقلیة والثانی الجدل هو القیاس المؤلف من القضایا المشهورة المحکوم بها لیطابق الآراء او المصلحة والثالث الخطابة وهو القیاس المؤلف من القضایا المقبولة الماخوذة ممن یحسن الظن فیه کالاولیاء والحکماء والرابع الشعر وهو القیاس المرکب من القضایا المخیلة والخامس السفسطة وهو القیاس المؤلف من الوهمیات والتفصیل فی اواخر کتب المیزان قوله وانما لم یعمم مع انه لا بد للمورد القسمة من ان یکون اعم من اقسامه قوله بحیث یشتمل التصورات بان یقول المص ویجب ان یکون هذا العلم الصورة حاصلة فقط او مع الحکم مطابقا الخ قوله الظهور ای لکان شمول العلم الذی هو مورد القسمة التصدیقات قوله لان شمول العلم الخ یعنی ان شمول العلم الذی هو المقسم للتصورات ظاهر لان العلم بمعنی الصورة الحاصلة من الشیء لا یعتبر فیها بحسب المتبادر مطابقة الصورة لما هی صورة له سواء وجد مطابقة الصورة لما قصد علیه او لا کما اذا رایتا شبحا من بعید وعلمنا انه فرس وحصل فینا صورة الفرس والواقع انه بقر ولا مریة فی تحقق هذه المطابقة فی جمیع التصورات فلما کان شمول العلم للتصورات ظاهرا فلذا لم یتعرض المص للتعمیم الاول قوله بخلاف شموله الخ یعنی ان شمول العلم للتصدیقات الغیر المطابقة للواقع والغیر الجازمة غیر ظاهر لانه لا یقال لهما فی العرف العام علم فیتوهم ان المقسم لا یشتملهما فاحتاج المصنف الی بیان ان العلم شامل لهما بادراج التعمیمین فی کلامه قوله وشموله الخ دفع دخل مقدر تقریره ان شمول العلم للتصدیقات المطابقة للواقع والجازمة ظاهر ایضا بوجود المطابقة المعتبرة فی المقسم فی التصدیقات المطابقة واما الجازمة فهی اتم دخولا فی کونها اذعانا فیشتملها العلم فلم ذکرها المصنف ولم یذکر التصورات وهل هذا الا الترجیح بلا مرجح وحاصل الدفع ان شمول العلم للتصدیقات المطابقة والجازمة وان کان ظاهرا فینبغی ان یترک المص ذکرهما ایضا الا انه ذکرهما بواسطة مقابلیهما ای الغیر المطابقة والغیر الجازمة الذین کان شمول العلم لهما غیر ظاهر وکان لا بد من دخالهما فی المقسم وبالجملة ان ذکر التصدیقات المطابقة والجازمة لیس بالذات حتی یلزم الترجیح بلا مرجح بل بالتبع وتبعد الالتباس وفیه اقول یحتمل ان یکون مراد المصنف من قوله مطابقا لما فی نفس الامر او غیر مطابق معنی اعم شاملا للتصورات والتصدیقات ویکون قوله جازما او غیر جازم خبرا بعد خبر لیکون مختصا بالتصدیقات فح لا حاجة لنا الی اختراع اصل التعمیمات ویکون کلا التعمیمین مربوطین بالمقسم اولا وبالذات ویکون ح قول المحشی انما لم یعمم الخ لغوا بل غیر صحیح لتعرض المصنف بالتعمیم بحیث یشتمل التصورات ایضا الا ان قول المص جازما او غیر جازم لما کان مختصا بالتصدیقات بلا ریب فان التصورات لا تتصف بالجزم وغیره فحمل المحشی سابقه اعنی قوله مطابقا الخ علی انه ایضا مختص بالتصدیقات وفهم ان المص ترک شمول التصورات وقال ما قال من التکلفات کما لا یخفی علی من هو عالم التوجیهات فتدبر قال المص واذا التعریف ای ان العلم تحصیل لا ازالة فنقول فسر التصور بامور احدها بانه ای التصور عبارة عن حصول صورة الشیء فی العقل فیه تسامح والمراد الصورة الحاصلة الماخوذة من الشیء عند العقل سواء کان بالذات کما فی صور الکلیات او بواسطة القوی کما فی صور الجزئیات المادیة والاظهر فی العبارات یقول فسر التصور بتفسیرین احدهما حصول صورة الشیء فی العقل قوله بالتفسیر الاول ای حصول صورة الشیء فی العقل بلا اعتبار امر زائد قوله کان اعم لانه لا خصوصیة ولا قید فیها اصلا قوله یتعلق بکل شیء لان کل شیء یمکن ان یحصل صورته الماخوذة منه فی العقل والمراد بالتعلق اعم من ان یکون بالوجه او بالکنه فالباری تعالی شانه لا یتصور بالکنه لکنه یتصور بالوجه فتدبر قوله یصدق علی نفسه ونقیضه الخ والحاصل انه یصدق التصور بمعنی الصورة الحاصلة علی نفسه ونقیضه ای اللاتصور بالحمل العرضی

على جميع التقادير فان مفهوم الحيوان الناطق اذا حصل في الذهن يقال له انه صورة حاصلة وهذا الحمل عرضي لا ذاتي والا يصح الحمل اذا وجد الحيوان
الناطق في الخارج لاستحالة تخلف الذات والذاتي عن الذات كذلك مفهوم الصورة الحاصلة ومفهوم اللاصورة الحاصلة اذا حصلا في الذهن و
صارا حقيقتين من الحقائق يقال على كل واحد منهما انه صورة حاصلة فان نفس التصور ونقيضه صارا فردين للتصور فالتصور يصدق على
نفسه بالحملين الحمل العرضي كما مر والحمل الذاتي كما يقال التصور تصور ويصدق على نقيضه بالحمل العرضي فقط وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية
المنهية لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية انتهت ثم اعلم اولا ان الحمل العرضي
عبارة عن حمل غير الذات والذاتي والحمل الذاتي بعكسه وثانيا ان المراد بالحمل العرضي ههنا الحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق قوله بالتفسيرين
الاخيرين في المنهية اي الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم انتهت والاظهر ان
يقول المحشي بالوجهين اللذين للتفسير الثاني الاتي سياتي قوله تعليق بكل شيء اي كل شيء يمكن حصول صورة في الذهن لا يعتبر فيه عدم الحكم ولا يعتبر الحكم قوله لما قال
القائل المحقق الدواني قوله لا اجراي لا منع بحسب التعلق قوله على جميع التقادير بل يصدق على بعض التقادير ولا يصدق على بعضها واشار
المحشي الى صور عدم الصدق في حاشية الحاشية حيث قال وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم
ونقيضها مع الحكم واعتباره انتهت قوله فيها المقيد بعدم الحكم اي باعتبار عدم الحكم قوله فيها ونقيضها معطوف على قوله التصور المقيد فهو مضاف اليه المفهوم
قوله فيها مع الحكم واعتباره ظرف مستقر متعلقه محذوف وهو خبر يكون وحاصله انه اذا لوحظ التصور بالتفسيرين الاخيرين او نقيضها مع
الحكم او مع اعتبار الحكم فلا يصدق هو على نفسه ونقيضه لان المقيد مع احد المتنافيين كيف يصدق عليه المقيد بمناف آخر وتفصيل على
ما اورده الفاضل السبكتي انا اذا تصورنا نفس مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم بانه مفهوم مركب
او مقيد مثلا لم يصدق عليه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه ملحوظا باعتبار الحكم في هذه الملاحظة وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني
مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع حكم او مع اعتبار حكم من الاحكام لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم
الحكم لكونه مع الحكم او مع اعتباره ح اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم مع الحكم ومع اعتبار الحكم لم
يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع عدم اعتبار
الحكم ولاحظناه مع الحكم واعتباره لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ثم اعلم ان عدم الصدق لا يختص بما ذكره المحشي فانه
اذا تصور مفهوم الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او نقيضاهما ولم يعتبر مع ما حصل
في الذهن التقييد بوجه ما اصلا فيتحقق عدم الصدق ايضا كما لا يخفى واشار المحشي الى صور الصدق بقوله وهو على تقدير اخذ التصور ونقيضه
مقيدا بالقيدين انتهت قوله فيها وهو اي الصدق قوله فيها التصور اي بالتفسيرين الاخيرين قوله فيها بالقيدين اي اعتبار عدم الحكم وعدم
اعتبار الحكم وتفصيله انا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او مفهوم نقيضه واعتبرنا مع ما حصل في الذهن عدم الحكم
يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم وكذا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او مفهوم نقيضه وقيدناه
في العقل بعدم اعتبار الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم فتدبر قال المص وهو اي التصور بهذا المعنى والاعتبار اي بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا
مرادف للعلم قوله اي العلم الذي الخ اشار به الى ان اللام في العلم للعهد والمراد به مورد القسمة لا العلم بالمعنى الحاضر عند المدرك لا الاعم الشامل للحضوري والحصولي
الحادث والقديم كليهما قال المص وثانيهما اي الامور بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
من الشيء والاخص بحسب العبارة وثانيهما اي ثاني التفسيرين حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو اي قولنا فقط يحتمل الوجهين احدهما اي
الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما اي الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع عدم اعتبار الحكم ولا الخ
من ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة قوله وهو اي التصور بمعنى حصول صورة الشيء في العقل فقط قوله غير محتمل كلامه يحتمل الوجهين المذكورين
في المتن قوله اي حصول الخ تفسير للوجهين الآخرين قوله مع عدم اعتبار الحكم وعدمه اعلم اولا ان قوله وعدمه معطوف على قوله الحكم وثانيا
ان حاصله انه لا يكون الحكم معتبرا فيه ولا عدم الحكم معتبرا فيه قوله مع عدم اعتبار عدم الحكم حاصله انه لا يكون عدم الحكم معتبرا فيه اعم من ان
يكون ههنا عدم الحكم ولا يكون معتبرا او لا يكون عدم الحكم بل يكون حكم وح اعم ايضا من ان يكون الحكم فيه معتبرا ام لا وفي هذا الوجه اعم من الخ

لهری
تمہری
عماد الدین
۱۲۹۲

الاول كما لا يخفى قوله العدم الاشتباه الخ العاملة يرجع الى الوجهين الاخيرين وهذا القول دليل لعدم الاخير محتمل قال فى حاشية الحاشية فيه لف ونشر
مرتب لتعلق الاول بالاول والثانى بالثانى انتهت وتوضيحه ان التصور بمعنى حصول صورة الشيء فى العقل فقط تصور ساذج مقيد بقيد فقط
والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون فى مرتبة الاطلاق فلا يلائم هذه المرتبة للساذجية لان
الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثانى لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم
والمحتمل للشيء لا يكون مقابلا لذلك الشيء فالوجه الثانى لا يلائم مقابلية التصور الساذج للحكم فتدبر قال وهو اى التصور بهذا التفسير اى بالوجه
الثانى من الوجهين الذين يحتملهما التفسير الثانى للتصور اعم منه اى من التصور الماخوذ بالتفسير الثانى اراد به الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وعبر عنه المصنف بالثانى لكونه فى المرتبة الثانية بالنسبة اى مجموع المعانى الثلث للتصور والحاصل ان الوجه الثانى من الوجهين المذكورين
اعم من الوجه الاول منهما لانه اى الوجه الثانى جاز ان يكون مع الحكم بان لا يكون الحكم معتبرا فيه فيتحقق التصور بالوجه الثانى اى مع عدم
اعتبار الحكم ولا يتحقق التصور بالوجه الاول فان عدم الحكم معتبر فيه فكيف يجوز ان يكون مع الحكم فيتحقق الوجه الثانى بدون الوجه الاول
وكلما تحقق الوجه الاول بان يعتبر عدم الحكم تحقق الوجه الثانى ايضا لانه لا يكون الحكم معتبرا ايضا فالوجه الثانى اعم من الوجه الاول واخص معطوف على قوله
اعم اى التصور بالوجه الثانى من الوجهين المذكورين اخص منه اى من التصور المفسر بالتفسير الاول وهو الذى فى مرتبة الاطلاق وصرافة العموم الذى
هو مرادف للعلم لان التفسير الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم بان يتحقق فى ضمن التصديق فيوجد بدون الوجه الثانى المقيد بعدم اعتبار
الحكم والوجه الثانى لما اشتمل على التفسير الاول مع امر زائد فلا يوجد بدون التفسير الاول فصار الوجه الثانى اخص من التفسير الاول اعم ولعلك
تتفطن من هذا العموم التفسير الاول عن الوجه الاول المقيد باعتبار عدم الحكم لعموم المطلق من المقيد لظهوره لم يبينه المص فتدبر قوله بين اى
بين المص النسبة بين الوجهين اى اللذين يحتملهما التفسير الثانى للتصور وهما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وهذا البيان صدر من المص بقوله
وهو بهذا التفسير الخ وملخص هذا البيان ان الوجه الثانى اعم من الوجه الاول لان الوجه الثانى مقيد بقيد عام والوجه الاول مقيد بقيد خاص
والمقيد بالقيد الاعم اعم من المقيد بالقيد الاخص قوله والتفسيرين الحاصل انه بين المص النسبة بين التفسيرين للتصور بقوله وهو بهذا المعنى و
الاعتبار مرادف للعلم فان التفسير الاول لما صار مرادفا للعلم والعلم اعم من التفسير الثانى لكون التفسير الثانى قسما من العلم فيكون التفسير الاول ح ايضا
اعم من التفسير الثانى ولما صار التفسير الاول اعم من التفسير الثانى صار اعم من وجهى التفسير الثانى كما مر تفصيله فتذكر قوله ويظهر منه اى من تبيين
بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق ايضا قال فى حاشية الحاشية فيه انه لا يفهم من تبيين النسبة مفهوما النسبة
بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبتهما بحسب الصدق انتهت قوله فيه انه
لا يفهم الخ لان النسبة بحسب الصدق ليست بنسبة العموم قوله النسبة مفهوما وهى نسبة العموم قوله النسبة بحسب الصدق التى هى غير العموم قوله فيها
فكيف يصح قوله ايضا لان هذا القول يقتضى الاشتراك قوله فيهما علم بالالتفات الى الخارج اى بضم المقدمات الخارجية النسبة بحسب الصدق وهى
المساواة فان العلم التصديقى هو العلم المكيف بالاذعان فلا يمكن فيه عدم اعتبار الحكم ولا اعتبار عدم الحكم وغير العلم التصديقى يمكن فيه كل منهما كذا صرح
المحشى فى حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية ثم اعلم ان وجه التعريض الذى اشار اليه المحشى بقوله اللهم انه لما علم النسبة بحسب الصدق بضم المقدمات
الخارجية فلا دخل فيها للنسبة بحسب المفهوم اذ لو لم يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى المقدمات الخارجية لظهر النسبة بحسب الصدق ايضا فحينئذ كيف
يستقيم قوله ويظهر منه الخ فتدبر قال المص وفسر التصديق فى كتب القوم بامور احدها بانه اى التصديق عبارة عن الحكم الاول من التفسيرين لعل الحكم
ونسب هذا التفسير اى تفسير التصديق بالحكم الى الحكماء قوله اعلم ان الحكم الخ لما قال المص ان التصديق عبارة عن الحكم عند الحكماء وظاهره من بيان
معانى الحكم واطلاقاته حتى يتضح الامر حق الاتضاح فقال اعلم الخ وتوضيحه ان الحكم بحسب اصطلاح اهل الميزان دون اهل اللغة ودون
اهل الاصول يطلق على معان اربعة بالشيوع الاول ما هو جزء اخير للقضية وهو النسبة التامة الخبرية الايجابية فى الموجبة والسلبية فى
السالبة والمتاخرون القائلون بكون اجزاء القضية اربعة بازدياد النسبة التقييدية يعبرون عن هذا الجزء الاخير بوقوع
النسبة التقييدية او لا وقوعها والثانى المحمول اى المحكوم به فى الموجبة والسالبة والثالث نفس القضية من حيث انها مشتملة على نفس
النسبة التامة الخبرية الايجابية والسلبية التى هى ربط احد الطرفين اى المحمول بالاخر اى الموضوع او سلب الربط الايجابى او الى وقوع النسبة او لا وقوعها

اي الادراك الاذعاني بان النسبة التامة الخبرية واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك الاذعاني هو التصديق على مذهب البعض وهم الحكماء ثم اعلم انه قد يختلف في ان هذه الاطلاقات الاربع عند اهل الميزان على سبيل الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز فذهب المحققون الى ان تلك الاطلاقات بالاشتراك اللفظي وقد توهم الفاضل الجلبي ان تلك الاطلاقات على سبيل الحقيقة والمجاز بان اطلاقه على القضية مجاز وعلى المعاني الثلثة الباقية حقيقة واستدل على ان الاشتراك مرجوح من الحقيقة والمجاز لانه من المقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز ولا يخفى عليك ان هذا المقرر فيما يكون جميع المعاني بالحقيقة ويكون الشبهة في الباقي ام اللفظ مستعمل فيه بالاشتراك او بالمجاز فيحمل على المجاز واما اذا كان كل المعاني سواسية في الاستعمال والشيوع فلا دخل ح لذلك المقرر وما قال القاضي السنديلي ههنا ان المحشي اشار بالحيثية في قوله والثالث القضية من حيث الخ الى ان اطلاق الحكم على القضية مجاز من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل فان الرابط هو وقوع النسبة اولا وقوعها كما صرح به شارح الشمسية مدفوع بانه يحتمل ان يكون الحيثية تعليلية فيكون هذه الحيثية علة لكون لفظ الحكم موضوعا في اصطلاح اهل الميزان بمقابلة القضية فالحق هو الاشتراك اللفظي فتامل واما عند الاصوليين فالحكم قد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء وتخييرا وقد يطلق على ما هو اثر لذلك الخطاب هو الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة والتفصيل في كتبهم قال المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها الحكم عبارة عن انتساب امر الى امر آخر اي مغاير للامر الاول مغايرة بالذات كما في الانسان ضاحك او بالاعتبار كما في الانسان انسان فان الاول مدرك اولا والثاني مدرك ثانيا وهذا التغاير كاف للاسناد والانتساب ايجابا وهو ايقاع النسبة او سلبا وهو انتزاع النسبة ولا يخفى عليك ان ايراد هذا التفسير للحكم ههنا غير مناسب لان الانتساب فعل ويكون الحكم المفسر به ايضا فعلا والتصديق لكونه علما كيف على المذهب المنصور كما سيجيء او انفعال او اضافة وعلى كل تقدير ليس فعلا فكيف يصح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالانتساب اللهم الا ان يقال ان المراد بالانتساب الاذعان فيكون ح هذا التفسير مناسبا فتامل قوله الحكم انما هو الخ يعني ان التفسير الاول للحكم وهو انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا معنى حقيقي للحكم والتفسيران الاخيران اعني نفس النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية والادراك الاذعاني لها معنيان مجازيان للحكم واعترض عليه بحر العلوم ره بان كون الحكم بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز خفي بل التفسيران الاخيران شائعان في استعمال اهل الميزان والشيوع من علامات الحقيقة على انه قد صرح في كتب البعض بان التفسير الاول للحكم خطاء واجاب عنه بان كون التفسير الاول على الحقيقة والتفسيرين الاخيرين على المجاز كما حكم به المحشي انما هو على اعتبار وضع اللغة دون اصطلاح اهل الميزان وفيه مجال طلب تصحيح النقل فان في الصراح حكم بالضم فرمودن يقال حكم عليه وحكم كردن ميان كسى قوله تعالى يحكم بينهم يوم القيامة ودانش وحكمت انتهى ملخصا وفي تاج المصادر للشيخ ابي جعفر احمد بن علي البيهقي الحكم حكم كردن يقال حكم له وعليه هكذا انتهى قوله ثم لا يخفى الخ هذا ايراد على الحصر المستفاد بحسب الظاهر من كلام المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات حاصله ان الاذعان وقبول النفس للنسبة ايضا من تفسيرات الحكم فيكون الحكم من مقولة الانفعال فلا يصح الحصر قال بعض الاماثل لا يذهب عليك ان المراد بالانتساب اذعان النسبة فلا يرد ما اورده المحشي وزيفه الفاضل الجلبي بانه اذا اريد من الانتساب الاذعان فيكون التفسير الثالث عين التفسير الاول لان المراد من التفسير الثالث الاذعان ولو اريد به مطلق النقل لم يقع تفسيرا للتصديق وانت لا يذهب عليك انه اذا اريد من الانتساب الاذعان فلا يكون التفسير الثالث عين التفسير الاول فان الحكم على التفسير الاول يكون من مقولة الفعل وعلى التفسير الثالث يكون من مقولة الكيف فتامل قوله على اي على كون القبول من تفسيرات الحكم قوله لما قاله اي المص في شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة انتهى قال المص وثانيها اي الامور بانه اي الحكم عبارة عن نفس النسبة التامة الخبرية الموجبة او السالبة لا عن الانتساب فالاولى ان يقول بانه نفس النسبة لا الانتساب قوله ايراد هذا التفسير الخ ايراد على المص وتوضيحه ان ايراد تفسير الحكم بنفس النسبة في هذا المقام اي في مقام تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق غير مناسب لان الحكم بمعنى النسبة جزء القضية فهو في مرتبة المعلوم وليس الكلام فيه انما الكلام في الحكم بمعنى التصديق الذي هو العلم كما يشهد به قول المص وفسر التصديق الخ فارادة الاذعان بنفس النسبة بعيد جدا قال المص لان الانتساب بمعنى العلم انفعال فلو فسر الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو العلم من مقولة الانفعال بالانتساب الذي هو من مقولة الفعل لزم ان يكون ما هو الانفعال فعلا فكيف يجوز تفسيره بالانتساب قوله لا يخفى ما فيه فافهم فيه يا راي بان في قول المص وجوه ما قال المحشي

الولوي عبد العلي ۱/ ۲۰ الولوي عماد الدين ۱/ ۳۰ القاضي مبارك ۱/ ۴۰ مولانا بحر العلوم ۱۲۲۵ عبد العلي ۱۲۲۵ المولوي محمد اعظم ۱/ ۱۵ المولوي عماد الدين ۱۲۴۰

في حاشية الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن اي انها

انها ح تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب تحت قوله فيها ايضا ليست اه يعني انه كما ان الانتساب فعل وليس بانفعال ولهذا لا يجوز تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم وانفعال بالانتساب كذلك ان النسبة ليست بانفعال بل هي اضافة فكيف يجوز ايضا تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم ومن مقولة الانفعال بالنسبة فما وجه العدول عن تفسير الحكم بالانتساب الى تفسيره بالنسبة قوله فيها اللهم الا ان يقال اه هذا جواب حاصله ان المراد بالنسبة ليست هي من حيث هي هي حتى يقال انها ليست من الانفعال بل اضافة بل المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الذهن اي قائمة به ومتصفة بالعوارض الذهنية وصارت علما بالنسبة وادراكا اذعانيا لها ولا شك ان النسبة ح تصير علما وانفعالا لان من المقررات ان الفرق بين العلم والمعلوم بالاكتناف بالعوارض الذهنية وعدمه فيجوز ح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالنسبة ثم اعلم انما اشار المحشي الى ضعف هذا الجواب بقوله اللهم ويضعف فيه بوجهين الاول انه لما اريد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة فح يكون هذا التفسير الثاني عين التفسير الثالث وهو تعقل ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والثاني ان الحكم بمعنى نفس النسبة لا يلاحظ فيه حيثية كون النسبة موجودة في الذهن وقائمة به ونفس النسبة ليست من الانفعال فكيف يجوز تفسير الحكم بها كما لا يخفى فتامل قوله فيها تصير علما وانفعالا فان قلت العلم من مقولة الكيف على ما هو المحقق عند المحشي ره فكيف يجوز ههنا كون العلم من مقولة الانفعال قلت هذا ليس بيانا لما هو محقق عنده فان ما هو المحقق سيجيء بل هذا جدل مع الجمهور فانه لما وقع في كلامه والعلم انفعال فتابعه المحشي ايضا فلا حاجة الى صرف قول المحشي عن الظاهر كما صرف القاضي السنديلي قال معناه حاصلا بعد الانفعال فتامل قوله فيها وبهذه العناية اي بهذا القصد والارادة بالنسبة قوله فيها لا يتوجه ما اورده اه وجه عدم التوجه انه لما كان المراد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة لا نفس النسبة والنسبة بهذا المعنى ليس جزء القضية بل هو تصديق فصار ايراد هذا التفسير في مقام تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق مناسبا قوله المذهب المنصور اي المنصور وغلب بالتنبيه والبراهين عند الجمهور قوله انه من مقولة الكيف ان العلم عبارة اما عن قبول النفس وانتقاشها للصورة فصار العلم ح من مقولة الانفعال وهو كما ترى اذ لا مرية في ان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة لا دخل فيه لما هو من لوازم الصورة كالقبول والانتقاش وغيرهما واما عن حصول الصورة فصار العلم ح من مقولة الاضافة وهو ايضا باطل لان العلم ما هو منشأ الانكشاف والاضافة نسبة والنسبة لا تحصل الا بعد الانتزاع لكونها من الامور الانتزاعية والانكشاف يحصل بمجرد الصورة كما يشهد به الوجدان ولا يفتقر الى انتزاع شيء من الاشياء الا ترى ان الضوء مرتب في الخارج على الشمس اولا وعلى طلوعها وارتفاعها وغيرهما من النسب الاضافات واللوازم بالعرض فكذلك الانكشاف يترتب على الصورة بالذات وعلى انتزاع قيامها بالنفس وحصولها وقبولها وغيرها من الامور المقارنة للصورة بالتبع فالعبرة لما يترتب عليه بالذات واما عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور بين الجمهور والصورة لما وجدت وقامت بالذهن صارت موجودة في الموضوع الذي هو الذهن فصارت عرضا ولما كانت غير قابلة للقسمة والنسبة فصارت كيفا كالكيفيات الخارجية القائمة بالاجسام فيكون العلم ح من مقولة الكيف وهو المطلوب واما عن الحالة الادراكية الحاصلة بعد حصول الصورة كما هو التحقيق عند المحشي وغيره من المحققين وهي من مقولة الكيف فصار العلم ح ايضا من مقولة الكيف فتامل قوله لعله اراد اه دفع دخل تقريره ان العلم لما صار من مقولة الكيف على المذهب المنصور فما توجيه ما قال المص والعلم انفعال حاصل الدفع ان المص لعله اراد بقوله والعلم انفعال ان العلم الذي هو من مقولة الكيف يحصل بالانفعال وهو قبول النفس للصورة لانه ما لم يقبل النفس الصورة لم يحصل الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية التي هو العلم وما اراد المص ما هو المتبادر من ان العلم من مقولة الانفعال ولا استحالة في ان يكون شيء داخلا تحت مقولة الكيف وحاصلا بالانفعال فلا يخالف مذهبه المذهب المنصور قوله اعلم ان ههنا اي في مقام كون العلم عرضا من مقولة الكيف قوله اشكالا مداره على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الاشياء بانفسها والغرض منه ابطال عرضية العلم فقط قوله لقائل ان يقول اه اعلم اولا ان المحل على قسمين المادة والموضوع فالمادة محل يكون في وجوده مفتقرا الى الحال كالهيولى فانها مادة للصورة الجسمية ومفتقرة في وجودها الى الصورة الجسمية والموضوع عبارة عن المحل الذي لا يكون في تحققه محتاجا الى الحال كالجسم فانه محل بالنسبة الى السواد والبياض وثانيا ان توضيح الاعتراض ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المكتسبة [illegible]

عن المواد والتشخصات التي اقتنع حصولها في الذهن ولما كان لنا قدرة علم الجواهر والاعراض فتلك الصورة تكون صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا بناء على اتحاد العلم مع المعلوم وحصول الاشياء بانفسها فصور الجواهر كيف تكون في الذهن اعراضا بل تكون جواهر
قائمة بجوهر في الخارج ليس هو جوهرا بالنسبة الى التشخصات الخارجية حتى يقال ان تلك التشخصات لما زالت في الذهن فصار ما هو جوهر
في الخارج عرضا في الذهن بل هو جوهر في الخارج جوهر بالنظر الى نفس ذاته وباللحاظ الى ذات حقيقته وذات الشيء وحقيقته لا تنفك عنه
فماهية الجوهر ان لا تكون في موضوع اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويكون ماهية الجوهر محفوظة في انحاء الوجودات لا يكون تتبدل ولا تتغير في تلك
الذات لان قلب الماهية من الممتنعات فيكون صورة الجوهر جوهرا في الذهن قطعا ويصدق عليها حين كونها موجودة في الذهن تعريف
العرض فان تلك الصورة وجدت وقامت في الذهن والذهن موضوع اذ الذهن لا يحتاج في الوجود الى تلك الصورة كما هو الظاهر وليس
العرض الا ما هو الموجود في الموضوع فلزم كون الشيء الواحد اعني صورة الجوهر جوهرا وعرضا مع ان الجوهر والعرض متباينان فهل هذا الا اجتماع
المتنافيين **قوله** فنقول الخ جواب للايراد بمنع التنافي بين الجوهر والعرض وتوضيحه ان الجوهر ليس عبارة عن الموجود في العقل لا في موضوع
ولا عن الموجود بالفعل لا في موضوع ولا عن الموجود مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج لا في موضوع بل الجوهر عبارة عن شيء يكون وجوده
الخارجي لا في موضوع وان كان ذلك الشيء بالفعل موجودا في موضوع او لا والعرض عبارة عن شيء يكون موجودا في الموضوع بالفعل سواء كان وجوده في
الاذهان او في الاعيان ولا تنافي بين هذين المعنيين في الذهن فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو
الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وبالجملة التنافي بين
الجوهر والعرض ليس الا في الخارج فان ما هو جوهر في الخارج موجود لا في موضوع لا يكون في الخارج موجودا في موضوع حتى يكون عرضا واما في
الذهن فلا مانع من صدقهما على شيء فان المعقول جوهر وعرض كما فصل فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان والصورة المعقولة موجودة
فيه فلا يصدق عليها انها موجودة في الاعيان لا في موضوع قلت قال الشيخ في الشفاء المراد ههنا بالاعيان الاعيان التي اذا حصلت فيها
الجواهر صدرت عنها افاعيلها وظهرت منها احكامها وبالجملة المراد بالعين الخارج عن المشاعر والعقل لما كان مشعرا فليس بعين بهذا
المعنى **قوله** بهذه الصفة اي لا في موضوع **قوله** فليس ذلك اي وجوده في العقل بهذه الصفة فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان و
التقابل التباين ويقتضي التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان فكيف يقال يصدق العرض على الجوهر قلت الاتحاد على نحوين ذاتي
وعرضي والاتحاد الذاتي لا يكون بين المتباينين واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الحقيقة يعرض احدها الاخر فيكون بينها
اتحاد عرضي بحسب العروض كالعدد فانه مباين بحقيقة الانسان وعارض له فكذلك الجوهر والعرض متنافيان بحسب الحقيقة وعرض احدهما اي
العرض للاخر اعني الجوهر فلا باس به فحال الجوهر كحال المقناطيس فان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه الحديد فاذا كان المقناطيس
في كف انسان ولم يصادفه الحديد لا يزول عن المقناطيس هذه الخاصية اذ يصدق عليه انه متصف بانه اذا صادفه الحديد يجذبه وان
كان المقناطيس لا يجذب الحديد حين كونه في داخل الكف فتعرف **قوله** لا يخفى الخ ايراد على جواب الشيخ والغرض منه اثبات المقدمة الممنوعة
وهو المنافاة بين الجوهر والعرض تقريره انه لو لم يتحقق المنافاة بين الجوهر والعرض بل يصدق العرض على الصورة الجوهرية كما اعترفتم
به لاختل حصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق مقولة من تلك المقولات على تلك الصورة الجوهرية لكون الصورة الجوهرية
من مقولة الجوهر والمقولات اجناس عالية متباينة بالذات لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى والا لزم ان يكون لشيء واحد جنسان
في مرتبة واحدة مع ان تعريف العرض صادق على تلك الصورة الجوهرية على ما قلتم فقد وجد مصداق العرض لا يكون داخلا تحت مقولة
من مقولات العرض فوجد العرض في غير المقولات التسع فلا ينحصر العرض فيها وهو المطلوب **قوله** لان المقولات اجناس الخ اعلم اولا ان
المقول هو المحمول والجنس العالي لما كان يحمل على جميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته سمي بالمقولة والتاء للنقل من الوصفية
الى العلمية وثانيا ان المقولات عشر وكل ممكن مركب يخرج او يخرج من القوة الى الفعل في عالم الوجود لا يخرج من ان يكون مقولة من
تلك المقولات جنسا عاليا له وثالثا ان الاول من تلك المقولات مفهوم الجوهر فانه جنس عال للانواع والاشخاص المندرجة تحته وثانيها
مفهوم العرض فبناء على ما تقرر عندهم عرض عام لجميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فاندرج تحت مفهوم العرض تسع مقولات وانحصر فيها بحسب الاستقراء

مقولة الكم وهو الذي يقبل التجزي لذاته كالعدد والخط والزمان والثانية منها الكيف وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة والثالثة منها الاين وهو حالة للشئ تحصل بسبب حصوله في المكان والرابعة منها المتى وهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان والخامسة منها الاضافة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى والسادسة منها الجدة وهو حالة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بسبب التعمم والسابعة منها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية والثامنة منها الفعل وهو التاثير في الغير والتاسعة منها الانفعال وهو التاثر من الغير وتفصيله يطلب من المطولات

قوله اللهم الا ان يكون الخ جواب للايراد حاصله ان مراد القوم بحصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج لا حصر مطلق العرض اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن عرض ذهني فلا يكون هذه الصورة داخلة تحت مقولة من المقولات التسع التي هي من اقسام العرض الخارجي فلا يخل كون هذه الصورة الجوهرية عرضا انحصار العرض الخارجي في المقولات التسع قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله اللهم الخ رادا على الجواب المصدر بقوله اللهم الخ اشارة الى ان هذه الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي وكل منهما مندرج في مقولة الاول من مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها المتصفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفي على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهت قوله فيها ان الاضافة وغيرها الخ اعلم اولا ان المقولات النسبية هي المقولات التي تعرض للشئ بسبب نسبته الى غيره فالاضافة عبارة عن نفس النسبة وما عدا الجوهر والكيف والكم كل المقولات حاصلة بسبب نسبة الشئ الى غيره فكلها من الفعل والانفعال والوضع والاين والمتى وغيرها مقولات نسبية وثانيا ان حاصله ان الاضافة اي النسبة وكذا ما يحصل بسبب النسبة ليست موجودة في الخارج بل انما هي من الامور الذهنية فلو كانت المقولات التسع اقسام الاعراض الموجودة في الخارج لزم ان يكون مقولة الاضافة وغيرها من المقولات النسبية خارجة عن المقولات واللازم باطل فانهم عدوها من المقولات فالملزوم مثله وفيه ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض اذا وجدت في الخارج لكانت في موضوع لا نقض بالاضافة وغيرها من الاعراض النسبية لانها لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع البتة بخلاف الصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن فانها على تقدير وجودها الخارجي لا تكون عرضا بل تكون جوهرا فالجواب المصدر بقوله اللهم الخ تام وقال حسن المحقق ان معنى حصر العرض الموجود في الخارج في المقولات التسع ان العرض الموجود في الخارج لا يوجد خارجا عن هذه المقولات التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعض هذه المقولات في الخارج فلا يرد عليه ما اورده المحشي اقول لما كان العرض الموجود في الخارج منقسما الى المقولات التسع فصارت هذه المقولات اقساما له ولا جرم يصدق المقسم على جميع اقسامه فيصدق على جميع المقولات التسع انها موجودة في الخارج فتدبر قوله فيها والصواب في الجواب اي عن الايراد المصدر بقوله لا يخفي عليك الخ قوله فيها مرادهم اي مراد القوم بحصر الاعراض في المقولات قوله فيها الموجودة في نفس الامر سواء كانت في الخارج او في الذهن لكن لا تكون من الاعتباريات المحضة اعلم ان الوجود في نفس الامر يطلق على معنيين الاول موجودية الشئ في حد ذاته فالامر كناية عن الشئ سواء كان هذه الموجودية باختراع العقل ولا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود الذهني اذ كلما هو موجود في الذهن باختراعه او بدونه موجود في نفسه وليس العكس لتحقق الوجود الخارجي وبهذا المعنى يقال ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لان كل مفهوم اما في الذهن باختراع او لا باختراع او في الخارج واياما كان يكون في نفس الامر والثاني موجودية الشئ في حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله فالنسبة بين الذهن ونفس الامر بهذا المعنى عموم من وجه لان المخترعات الذهنية موجودة في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع وعليك باستخراج المادتين الاخريين والمراد ههنا نفس الامر بالمعنى الثاني قوله فيها والموجود فيها ههنا اي الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمل الذهن اذا وجد شئ في الذهن امران

قوله فيها الحقيقة العلمية اى الحالة الادراكية التى هى منشاء الانكشاف حقيقة فى العلم الحصولى تحصل فى الذهن عقيب حصول الصورة فى الذهن فما توهم الفاضل الخيرابادى من ان المراد بالحقيقة العلمية الصورة المكتنفة بالعوارض بان يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين وانما يكون التقييد فى الملاحظة سهو عن مذهب المحشى فان الحقيقة العلمية عنده على مذهب التحقيق هى الحالة الادراكية لا الصورة المذكورة و لاجرم يكون المراد بالحقيقة العلمية ههنا الحالة الادراكية لا حالة المحشى الاطلاع على هذا الجواب على كلام ياتى بعد ذلك الكلام الآتى تحقيق فى الحالة الادراكية قوله فيها من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن اكتناف تلك الحقيقة بالعوارض وهذه مرتبة المعلوم قوله فيها الاولى من مقولة الكيف فتلك الحالة مندرجة تحت العرض وليست بمتحدة مع المعلوم حتى يلزم الاستحالة المذكورة قوله فيها كما سينكشف عنك غطاؤه من ان الحقيقة الحالة فى الذهن تابعة لما هى صورة فان كان جوهرا كانت هذه الحقيقة ايضا جوهرا وان كان كيفا كانت هذه الحقيقة ايضا كيفا بناء على حصول الاشياء بانفسها وانحفاظ الماهيات فى انحاء الوجودات قوله فيها بان يكون التقييد اى انتساب الحقيقة الى العوارض قوله فيها داخلا اى فى المعنون والحقيقة قوله فيها والقيد اى العوارض الذهنية قوله فيها كل منهما داخلا اى فى الحقيقة والمعنون قوله فيها من العارض اى الذهنى قوله فيها والمعروض اى حقيقة المعلوم الحاصلة فى الذهن قوله فيها فلا شك انها الخ اى الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية على احد الطريقين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود فى نفس الامر لان التقييد امر اعتبارى غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتبارى وغير الاعتبارى اعتبارى اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء فى نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل فى نفس الامر فلا يكون للكل وجود فى نفس الامر اى مع قطع النظر عن الاعتبار وكونه عرضا لا ينافى حصر العرض فى المقولات التسع لان العرض المنحصر فى المقولات التسع هو العرض الموجود فى نفس الامر مع قطع عن اعتبار الذهن ولعله ولقائل ان يقول ان الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد فقط او مع القيد داخلا فى المعنون من الاعتباريات الذهنية دون الموجودات الخارجية بلا مرية الا ان الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا فى العنوان والملاحظة فقط دون المعنون كما هو شان مرتبة العلم ليست من الاعتباريات بل من الموجودات النفس الامرية لعدم كون جزء من اجزائها اعتباريا وعرض الشيخ الرئيس بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة بهذا المعنى الاخير ولا يصدق على الصورة بهذا الطريق الاخير مقولة من المقولات التسع فلا يتم الانحصار فى المقولات فرجع الاشكال القهقرى قوله فيها ولما كان الاطلاع الخ دفع لما يقال من ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشى المحقق الجواب الغير الصواب بقوله اللهم الخ قوله فيها على كلام ياتى بعد ذلك وهو تحقيق الحالة الادراكية قوله فيها وشرنا اى بقوله اللهم قوله وما اورد الخ مبتدء والخبر قوله مدفوع وهذا دفع ايراد يرد على المحشى وحاصل الايراد ان حصر العرض فى المقولات التسع على تقدير ارادة العرض الخارجى مختل ايضا فان الوحدة والنقطة عرضان موجودان خارجيان مع انهما ليسا مندرجين تحت شئ من المقولات التسع فانحصر قوله ليست من الموجودات الخارجية بل هو امر انتزاعى اعتبارى فتكون خارجة من المقسم فعدم دخولها فى الاقسام لا يضر الانحصار قوله قال النقطة الخ حاصله ان النقطة كيفية فى الخط من الكيفيات العارضة للكميات وهذه النقطة مثل التربيع فكما ان التربيع عارض للكم اى المربع وموجود فى الخارج بوجود المربع كذلك النقطة فانها حالة وكيفية عارضة للخط المتناهى الموجود فى الخارج من حيث انه متناه فالنقطة ايضا موجودة فى الخارج بوجود الخط وكيف فلا شئ للايراد فان قلت النقطة بسيطة فكيف تندرج تحت مقولة الكيف والا لكانت مركبة من الجنس والفصل قلت بساطة النقطة انما هى فى الخارج لا فى الذهن بمعنى انه ليس لها اجزاء خارجية لا ان لا تكون ذهنية ايضا اللهم الا ان يقال بالاستلزام من التركيب الذهنى والخارجى فتدبر ثم اعلم ان البعض اخرجوا الوحدة والنقطة عن الكيف بازدياد قيد اللاقسمة فى تعريفه حيث قالوا ان الكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة بالذات ولا حاجة للمحشى المحقق الى ازدياد قيد اللاقسمة فى تعريفه لاخراج الوحدة فان الوحدة ليست داخلة فى المقسم حتى تخرج من الكيف واما النقطة فهى داخلة فى الكيف فلا ضرورة فى اخراجها عن الكيف بل الاخراج يضر فتقييد اللاقسمة على ما اى المحشى التعويل مضر وقال بعض المحققين ان الوحدة ليست بعرض اذ العرض هو الموجود فى الموضوع ومن خواص الاعراض انه يقوم وجوده كلا وجود حاله والوحدة ليست كذلك فانا لا نجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض نعم لو كان الوحدة عين الواحد تم ما قال وليس كذلك لبعد القياد الى قول ان هذا الجواب

بادخال النقطة في الكيف بعد تسليم وجودها في الخارج والاينبغي ان يقال ان النقطة ايضا غير موجودة في الخارج انما هي نهاية وطرف فحفظ
فتامل قوله ثم هٰهنا اي في مقام كون العلم عرضا ومن مقولة الكيف قوله اشكال آخر مداره على مقدمات تلقاها المحققون بالقبول هي ان العلم
والمعلوم متحدان بالذات وان الماهية محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي وان حصول الاشياء بانفسها وان العلم من مقولة الكيف وان
المقولات متباينة بالذات وان الشئ الواحد لا يندرج تحت مقولتين قوله وهو ان الخ توضيحه انا اذا تصورنا الماهية الجوهرية فصار لكم صورة
الحاصلة المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا ماهية جوهرية بناء على المقدمات الثلث المذكورة اولا وهذه الصورة هي العلم والعلم على المذهب
المنصور مندرج تحت مقولة الكيف فصار الشئ الواحد اي هذه الصورة مندرجة تحت مقولة الجوهر ومقولة الكيف مع ان المقولات
متباينة لا يصدق مقولتان على شئ واحد اذ المقولات اجناس عالية فلا يمكن اندراج ما هو داخل تحت واحدة منها تحت الآخر والا يلزم
ان يكون شئ واحد جنسان عاليان في مرتبة واحدة وهو من المستحيلات ومن هٰهنا قد دريت ان ملخص هذا الاشكال كون الشئ الواحد جوهرا
كيفا وملخص الاشكال السابق كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا ثم اعلم انه يجب علينا التنبيه على امرين الاول ان هذا الاشكال لا يخص من يقول بكون العلم
من مقولة الكيف بل لو قيل بكون العلم من مقولة الاضافة او من مقولة الانفعال مع تسليم المقدمات المذكورة يتوجه هذا النقض ايضا والثاني انه لقائل ان
يقول ان صدق المقولتين على شئ واحد بالذات من المستحيلات واما صدق احدهما بالذات وصدق الاخرى بالعرض او صدقهما بالعرض على شئ آخر
فليس بمحال ولم لا يجوز ان يكون الصورة الحاصلة في العقل مصداقا للكيف بالعرض وللجوهر بالذات فلا استحالة فان اختلج في صدرك ان المقولات
اجناس عالية على ما هو مذهبهم فكيف تصدق على شئ بالعرض ازيح بان معنى كون المقولات باجمعها عالية انها اجناس بالنسبة الى ما تصدق هي
عليه صدقا ذاتيا لا ان المقولات اجناس بالنسبة الى كل ما تصدق هي عليه الا ترى ان التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض لما كان ممتنعا
بين المشائين فقالوا ان فصول الجواهر جواهر ولا مرية في ان صدق الجواهر على فصول الجواهر صدق عرضي وليس الجوهر ذاتيا للفصول الجواهر
والا لكان الجوهر جنسا لها ولا بد لكل جنس من فصل فنتكلم فيه فيؤدي الى التسلسل المستحيل كما صرح به الشيخ في الٰهيات الشفاء قوله وقد اجاب
عن الاشكالين اي كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وكونه جوهرا وكيفا قوله بعض المتاخرين اي العلامة علي القوشجي اجاب في شرحه على التجريد
قوله بالفرق بين الخ حاصله منع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات وتوضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه
والقائم به فالحاصل في الذهن هو الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن
ليلتفت الذهن اليها وقد وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشئ في مكانه وزمانه وحصول الصورة في
المرايا من دون الحلول وهو المتحد مع العين الخارجي في الجوهرية والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض الذهنية عرض وكيف وعلم وصفة انضمامية
للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لا بد ان يكون
موجودة في ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولا مرية في وجوده في الخارج والا يلزم ان يكون للذهن ذهن وهكذا فلذا
صفته ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شئ آخر والعرض والكيف شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا هذا
تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد القيل والقال وعلى تحقيقنا هذا فنقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمع يقوم في
الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي ومعلوم وجوهر انتهى لا يقال ان حصول الشئ في الذهن لا يقتضيه
الا بكونه حالا فيه لانا نقول ان لفظة في تدل على تعلقات مختلفة تطلق على تعلق الجزء في الكل وعلى تعلق الاتصاف يقال
الانسان في الكتابة وعلى الاحاطة يقال الجسم في المكان وعلى الحلول يقال الحمرة في الجسم ولما كان وجود الصورة في الذهن آلة
لحصول منشأ الانكشاف فيه فلا يبعد ان يقال بهذه العلاقة ان الصورة حاصلة في الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة ويقال
الذهن محيط بالاشياء اي مدرك لها فان قلت انه على تحقيق هذا المحقق قد منع المقدمة المسلمة عند الجمهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات فهل لها وجه صحة قلت قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن على التسامح كما ان المعلوم يطلق على ما هو في الخارج مسامحة فقالوا
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه مسامحة قوله وحاصله الخ الغرض منه رد جواب العلامة القوشجي بانه مستلزم للجمع بين المذهبين فتحا

حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها تقریره ان جواب العلامة القوشجی مسلم بحسب النظر والتامل الصادق والنظر الدقیق
فیه فیحکم بان القائم الخ قال شرف الاماجد رہ فیہ ان الشبح عند اربابہ ہو الموجود الذہنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل لہ فی الصفات ولم یقل
العلامة بذلک فان الموجود الذہنی عنده عین المعلوم والکیفیة النفسانیة التی ہی العلم حقیقة موجودة عینا ولیست بمشابہة للمعلوم فلا تکون شبحا له
لما ان الحالة الادراکیة التی قال بها المحشی رہ لیست شبحا للمعلوم انتہی محشی انا نقول ان من یقول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذہن لا یقول بحلول
الصورة فی الذہن والعلامة القوشجی انکر حلول الصورة بل ہو انما اعترف بحصول الصورة فی الذہن من دون حلول فکیف یلزم الجمع بین
المذہبین قال المحشی المحقق فی حاشیة الحاشیة لا شک ان القائم بالذہن لما کان علما یجب ان تکون صورته مطابقة للمعلوم فاما ان
تکون مغایرة له او متحدة معه والثانی بط والا یعود الاشکال ویرجع الی السفسطة لثبوته فی الحاصل فی الذہن فتعین الاول فالقائم
بالذہن شبح المعلوم کما ان الحاصل فی الذہن نفس حقیقته والتسمیة احدہما بالقائم والآخر بالحاصل فلیس بمفید انتہت قوله فیها یجب
ان یکون الخ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم قوله فیها فاما ان تکون الخ وجه الحصر بین الشقین ان مطابقة العلم للمعلوم لا تکون الا بان یکون
العلم متحدا مع المعلوم فی الماہیة ویکون العلم خارجا عن المعلوم عارضا له فیکون العلم ح غیر المعلوم فی الماہیة وشبحا له ومثالا له ومبدأ لانکشاف
المعلوم قوله فیها والا یعود الاشکال لانہ لو کان القائم بالذہن متحدا مع المعلوم فی الماہیة فیعود الاشکال فتعری لان ذلک القائم
بالذہن عرض وکیف باقرار العلامة القوشجی وباتحاده مع المعلوم یکون جوہرا ایضا فلزم کون الشیء الواحد جوہرا وعرضا وجوہرا وکیفا قوله فیها
الی السفسطة ای الحکمة الباطلة المزخرفة المموہة قوله فیها لثبوته الخ دلیل لقوله یرجع حاصله ان الاتحاد ثابت فی الحاصل فی الذہن فلو کان
القائم متحدا مع المعلوم ومطابق له فکذلک الحاصل فی الذہن فالقول بان القائم بالذہن علم لا الحاصل فی الذہن لیس بمرجح علیه
فتدبر قوله فیها فلیس بمفید ای فی دفع المحذور والاشکال لان مدار الاشکال علی اتحاد القائم بالمعلوم فی الحقیقة والجمع بین المذہبین
علی تغایر القائم للمعلوم فی الحقیقة فتسمیة القائم والحاصل باسمیهما لا دخل له فی دفع المحذور بل ہو علی مجرد الاصطلاح ولا ضیر فی
ان یسمی احدہما حاصلا والقائم ویسمی الآخر بالقائم حاصلا ولیس المراد ان تغایر القائم والحاصل لا یفید اصلا حتی یرد انه مفید لدفع الشک
الوارد من قبل المتکلمین علی الحکماء القائلین بحصول الصورة فی الذہن بنفسها بانه لو حصلت الاشیاء فی الذہن بانفسها لزم من قیام السواد
بالذہن ان یکون الذہن اسود ومن قیام الحرارة بالذہن ان یکون الذہن حارا لان الاسود ما قام به السواد والحار ما قام به الحرارة وہذا من الاباطیل ودفع
ہذا الشک ان الحاصل فی الذہن غیر القائم فی الذہن وغیر الحال فی الذہن فما ہو قائم فی الذہن وحال فیه ووصف له حقیقة علمیة
مغایرة للمعلوم شبح للمعلوم لا عین للمعلوم حتی یلزم ما الزمتم والتوضیح ان حصول الشیء فی الشیء لا یوجب اتصاف ذلک الشیء به وانما یوجب
الاتصاف به ہو قیام الشیء بالشیء الا تری ان حصول الشیء فی الزمان وکذا فی المکان لا یوجب اتصاف الزمان وکذا اتصاف المکان فالسواد
والحرارة وغیر ذلک من الامور الجزئیة لا یلزم من حصولها فی الذہن اتصافه بها وانما یلزم ذلک لو قامت ہی به ولیس کذلک بل القائم
بالذہن حقیقة علمیة مغایرة للمعلوم ولک ان تقول ان معنی قول المحشی لیس بمفید انه لما ثبت بالدلیل ان القائم بالذہن شبح للمعلوم
والحاصل فی الذہن نفس حقیقة المعلوم فالجمع بین المذہبین یلزم قطعا واما تسمیة الاول بالقائم دون الشبح وتسمیة الثانی بالحاصل
دون الحقیقة لا یفید فی رفع الجمع بین المذہبین لانه لیس بمفید اصلا حتی یرد علیه ان تسمیة الثانی بالحاصل دون القائم اشارة الی
ان حصول حقیقة المعلوم فی الذہن لیس بحلول فافادت فتدبر قوله وانت تعلم الخ رد آخر اورده المحقق الدوانی وحاصله ان القول
بان العلم ہو القائم بالذہن قول لا دلیل علیه لیس بمحقق فلا یسمع واعترض القاضی السندیلی بان العلامة القوشجی مانع وغرضه انه لا یلزم
کون الشیء الواحد جوہرا وکیفا او جوہرا وعرضا لم لا یجوز ان یکون بین القائم فی الذہن والحاصل فیه فرق فح لا حاجة للمانع الی الدلیل
اذ لیس منصب المانع الاستدلال بل ہو طالب للدلیل من الخصم قال استاذ فضلاء الہند رئیس المحققین مولانا نظام الملة والدین فی
تعلیقاته علی الحواشی القدیمة ما حاصله ان ابداع مذہب ثالث کما فعله المحقق القوشجی ہو الحق وان خالف الجمہور فان الحق احق بالاتباع
وتحریره ان الوجود الذہنی ہو القیام به ولیس الامر القائم فیہ ہی الاشخاص الخارجیة والا لزم ترتب الاحکام الخارجیة علی الامر الکائن
القائم بالذہن والتالی بط فالمقدم مثله ولا الطبیعة الکلیة لان نسبتها الی افرادها علی السویة فکیف یصح سریان الحکم الی واحد

من افراد الطبيعة الكلية فهي الحقيقة العلمية حقيقة علمية مغايرة للامر الخارجي مبدا الانكشاف ذلك الامر الخارجي فالطبيعة العلمية القائمة بالذهن مغايرة
للمعلوم والامر الحاصل من الشئ في الذهن ليس منشاء الانكشاف ثم لا يذهب عليك ان ما قال المعلم الرئيس مبني على تجويز كون احد المتباينين علما ومبدء
لانكشاف الآخر وهذا الدليل على امتناعه اذ ما يرى الى العلم بالوجه فانه علم بذي الوجه مع ان الوجه وذا الوجه متغايران قوله بل النظر الخ رد على
المحشي على الكلام السابق وحاصله انه ليس في كون القائم بالذهن علما سقوط عن درجة التحقيق فقط بل النظر الدقيق والتامل الفائق يحكم
بان كون القائم بالذهن علما ممتنع قوله كافية في الانكشاف اي لا ينتظر في انكشاف ذي الصورة بعد وجود الصورة في الذهن الى امر آخر وهذا
بشهادة الحدس الصائب وفيه ان كون الصورة الحاصلة كافية للانكشاف انما يتم لو قيل ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهي صفة النفس واما لو انكر عن حلول الصورة في الذهن وعن اتحاد العلم مع المعلوم بالذات ويقال ان حصول الصورة
في الذهن كحصول الشئ في الزمان او في المكان وان العلم حالة مغايرة للمعلوم كما هو وظيفة المحقق القوشجي فكيف يسلم كون الصورة كافية للانكشاف
وشهادة الحدس بان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف لعلها شهادة الوهم قوله على ان الخ هذا محذور آخر على جواب المحقق القوشجي توضيحه
ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف كما قد مر بشهادة الحدس فتكون علما اذ العلم ليس الا ما هو منشاء الانكشاف ولا ريب في كون الصورة عرضا لانه
موجود في الذهن وهو موضوع وكيفا لان الصورة لا تقتضي القسمة والنسبة بالذات والجوهر قد يكون معلوما فصارت تلك الصورة جوهرا ايضا فعاد
الاشكال وهو كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وفيه ان كون الصورة الحاصلة علما وكيفا وعرضا يتوقف على ثبوت ان حصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهو ليس بثابت والعلامة القوشجي انما يقول بحصول الصورة في الذهن كحصول الشئ في الزمان والمكان لا كحصول
الحال فتعرف ثم العجب من المحشي المحقق بحيث اورد الشبهات على جواب العلامة القوشجي وهي بعينها واردة على ما اختاره المحشي المحقق من حصول الحالة
الادراكية بعد حصول الصورة في الذهن كما صرح به بعض الاعاظم حيث قال يقال بان الحالة الادراكية مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح
به فالصورة الحاصلة هي المعلوم ونفسه فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها والعلم غيره فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء
باشباحها فهو جمع بين المذهبين وايضا انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدا الانكشاف وهو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصائب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على ان تلك الصورة علم وعرض وكيف كما تفطنت فعاد
الاشكال مع انه يجوز ان يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الادراكية وان لم يسلم فالتفاوت انما يكون في التسمية فايراد
الشبهة عليه ايراد عليها انتهى قوله واجاب عنهما اي عن الاشكالين وهما لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كونه جوهرا وعرضا
قوله بعضهم هو المحقق السيد صدر الدين محمد الشيرازي قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد كذا في حاشية الحاشية وهو المعاصر للعلامة
المحقق جلال الملة والدين الدواني دون من هو من تلامذة السيد الباقر مصنف شرح هداية الحكمة قوله بان الجوهر الخ توضيحه ان الشئ
الجوهري اذا وجد في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار ذلك الشئ عرضا وكيفا فلا نم ان صور الجواهر جواهر وان الماهيات
محفوظة في انحاء الوجودات بل صارت الماهيات منقلبة باعتبار الوجود الخارجي والوجود الذهني فالشئ الذي يكون في الخارج
جوهرا يصير عرضا في الذهن ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الوجود من عوارض الماهية ومرتبة العارض بعد مرتبة المعروض فمرتبة الوجود
بعد مرتبة الماهية فكيف تصير الماهية منقلبة باختلاف الوجود اجاب عنه بقوله بناء على ان الخ توضيحه ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها فالاشياء ليس لها ماهية متقررة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود اذ المعدوم الصرف في مرتبة
الليس ليس له ماهية بل الماهيات تختلف باختلاف انحاء الوجود فالشئ اذا وجد في الخارج بنفسه من دون حلول في موضوع كان ماهية ماهية
جوهرية واذا وجد في الذهن في موضوع صار ذلك الشئ عرضا وكيفا بقي الكلام في ان مدار كون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ماذا
فقال بعضهم ان مداره كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض فالاثر بالذات على طريق الجعل المرضي عند الرواقيين
هو الاول دون الثاني وفيه ان الجعل المرضي عند الرواقيين اي الاشراقيين هو الجعل البسيط الذي الاثر فيه بالذات الماهية
دون الجعل المؤلف الذي فيه الاثر بالذات مفاد كون الشئ موجودا فمداره لعله ما ذهب اليه بعض الاشراقية من انه ليس في عالم الكون
الا الذات الواحدة وهو الوجود فتلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية فالمعرى عن التطورات هو الواجب والمتعين بكل تعين

سلمه المولوي

الكون بحسب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع ماهية فينتزع الجوهرية اذا وجد شيء في الخارج لا في موضوع وينتزع الكيفية والعرضية اذا وجد
في الذهن فليست الماهيات الا امورا انتزاعية قوله ولا يخفى عليك ان اكثر هذه الايرادات الثلث ماخوذة من كلام المحقق الدواني في
الحواشي الجديدة وحاصل الاول منها ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشيء جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن
خارج عن مسالك العقل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود الذهني والخارجي كيف فان ذاتي
الشيء داخل في قوام حقيقته وتحصله فكيف يتبدل بل الماهيات في اي ظرف كانت وباي نحو وجدت تكون باقية كما كانت والعقل بعد قلب
الماهية من الممتنعات فكيف يصير الشيء الواحد جوهرا في ظرف وعرضا في ظرف آخر ويرد عليه الايرادان الاول انا لا نسلم ان الماهية
لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود انما يصح هذا لو كانت مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وتكون الماهيات محفوظة
في انحاء الوجودات ومعروضة للوجودات والمجيب السيد الصدر لا يقول به بل هو يقول ان مرتبة الماهيات متاخرة عن مرتبة الوجود
والماهيات لا تكون محفوظة ولا تكون معروضة للوجودات بل هي منتزعات فكيف لا يقول باختلاف الماهية حسب اختلاف انحاء الوجود والثاني انا لا نسلم
ان قلب الماهية مطلقا ممتنع عند العقل كيف فان الماء قد ينقلب هواء بالتبخر والبخار الواقع في معدن الملح ينقلب ملحا بتاثير المعدن والحلاوة
حموضة بالمكث وهكذا بل المستحيل منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا
فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلا يلزم
الانقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء وبالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا هذا الانقلاب ايضا يقتضيها وليست قلت
انما لا بد من المادة في انقلاب المادة من صورة او هيأة الى صورة او هيأة اخرى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة تبقى ان لو
جاز الانقلاب فيكون في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج ماهية اخرى ولا شركة بينهما فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية
الخارجية التي انقلبت اليها فيجوز ان يقال للماهية الفرسية الحاصلة في الذهن انما هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان زيدا
الحاصل كان عمرا ثم انقلب الى زيد فارتفع الامان وهل هذا الا سفسطة قوله على ان الخ هذا ايراد ثان على السيد الصدر وتوضيحه ان هذا
القائل بكون الماهية الجوهرية الخارجية عرضا وكيفا في الذهن اما ان يقول بانتفاء الجوهرية الخارجية في الذهن او ببقائها فيه فعلى الثاني
يعود الاشكال ويلزم كون الشيء الواحد وهو الصورة الذهنية جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول
بحصول الاشباح والامثال لان ما وجد في الذهن عرض مباين للصورة الخارجية الجوهرية في الماهية ومنشاء الانكشاف فها ولا مزيد بالشبح والمثال
الا العرض القائم في الذهن المغاير للانكشاف للوجود الخارجي المشاكل له لمشاكلة التصوير مع منشائه وصاحبه مع ان الدلائل الدالة على الوجود
الذهني بعد تمامها لا تدل على حصول الاشباح والامثال بل انما تدل على حصول الاشياء بانفسها فان قلت ان المراد بحصول الاشياء بانفسها اعم
من ان تبقى كما كانت او تنقلب قلت هذا مثل ان يقال حصل الانسان في الدار اعم من ان يكون الانسان بنفسه حاصلا او يكون الحاصل فرسا قوله
وما قال اي السيد الصدر هذا ايراد ثالث والغرض منه ابطال ما بنى السيد الصدر جوابه عليه من ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وقوله مرتبة
المعروض لان الماهية معروضة للوجود والوجود عارض لها قوله متقدمة على مرتبة العوارض لان العوارض هي التي تكون لاحقة للشيء وملحقة
له فما دام لم يوجد الشيء اولا قبل العوارض كيف تكون العوارض عارضة لذلك الشيء وحاصله ان السيد الصدر قد اذعن بانه ليس في عالم الكون الا
الوجود والماهيات منتزعات كل ماهية منتزعة بحسب مرتبة من الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذهني في مرتبة ذاته منشاء لانتزاع الماهية
العرضية المندرجة تحت الكيف وان يكون الوجود الخارجي منشاء لانتزاع الماهية الاخرى المندرجة تحت مقولة اخرى على ما قد عرفت
يسلم ان الماهية معروضة للوجود حتى يكون مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود ثم اعلم ان المحقق الدواني اورد ايرادات اخرى سوى
ما ذكر لكن على السيد الصدر منها انه على تقدير تقدم الوجود ايضا لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متاخرة او متقدمة لا تغير
حقيقة المعروض فان العوارض انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقاء تلك الحقيقة فاين الانقلاب وقيل ان هذا الايراد مبني
على كون الماهية معروضة للوجود والوجود عارضا والسيد الصدر لعله لا يسلمه فلا ايراد عليه قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله ورد
لا شك ان مرتبة المعروض الخ لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو
من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين
المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجوده وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال تحقيق المقام ان نقيض الوجود في
مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق في تلك المرتبة فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه
قول تحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول تحقق احدهما فيها من حيث لا يدري
مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان لما يشهد به الفطرة كيف فان
ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب
سلب الوجود عنه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنى العدم بالآخر
لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين و
سلب سلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له او ان لا يكون له فلذلك الامر فسلب وجوده وعدمه في مرتبة
العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه انتهى قوله فيها لعلك تقول الخ اعتراض حاصله انا لا نسلم ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض
كيف ولو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض لزم وجود العارض حال عدمه واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين فالمقدم مثله و
وجه الملازمة انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يوجد وجود العارض في مرتبة المعروض لتقدم مرتبة المعروض
بالفرض ولما كان ارتفاع النقيضين من المستحيلات فلا جرم يكون في مرتبة المعروض عدم العارض عن المعروض وعدم العارض عن المعروض من
العوارض للمعروض فيلزم وجود العارض حين فرض عدمه وهو المطلوب قوله فيها فنقول الخ جواب مبني على تمهيد مقدمة وهي ان عدم العارض
من المعروض على نحوين السلب البسيط الذي ليس فيه ثبوت بان يسلب العارض عن المعروض والسلب العدولي الذي فيه ثبوت بان
يثبت سلب العارض عن المعروض للمعروض فبعد تمهيدها نقول انه لما لم يوجد العارض في مرتبة المعروض فيوجد نقيض وجود العارض في
تلك المرتبة وهو السلب البسيط وهذا السلب ليس من عوارض المعروض وليس من عوارضه الا السلب العدولي الثابت وهذا السلب
ليس بنقيض للوجود بل هو اخص من نقيض الوجود بناء على ان السلب البسيط اعم من السلب العدولي وبالجملة اللازم ليس بعارض والعارض
ليس بلازم فلا يلزم وجود العارض حال فرض عدمه ولعلك تتفطن من هذا اندفاع ايراد مشهور على انحصار المواد في الثلث تقريره ان الماهية اذا
اخذت من حيث هي هي فيصح سلب جميع عوارضها عنها وسلب الضرورة الذاتية من عوارض الماهية لا من دواخلها ولا عينها فلا تتصف الماهية
في مرتبة نفسها بسلب الضرورة الذاتية فلا تكون ممكنة وليست بواجبة ولا ممتنعة فيلزم ان يحصل قسم آخر ويبطل الانحصار ووجه الاندفاع
ان الامكان سلب الضرورة سلبا بسيطا لا عدوليا وسلب الضرورة سلبا بسيطا في مرتبة الماهية من حيث هي هي ليست من العوارض
فكيف تم ما قلتم فتدبر قوله فيها وايضا ارتفاع الخ جواب آخر للاعتراض حاصله ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما في
نفس الامر لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم فانتفاء واحد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان يتحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو
ارتفاع النقيضين في مرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع الارتفاع فيها فلا نسلم انه لما لم يوجد وجود العارض في مرتبة
المعروض يوجد عدم العارض فيها بل نقول لا يوجد عدم العارض ايضا فارتفع النقيضان اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض وهذا
ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع مرتبة المعروض عن النقيضين اي وجود العارض وعدمه كما ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة
العلة بمعنى ان العلة مرتفعة عن وجود المعلول وعدمه ومسلوبة عنهما وهذا صحيح فارتفاع النقيضين المستحيل ليس بلازم واللازم ليس
بمستحيل ثم اعلم ان الذين ذهبوا الى ان الوجود نفس ماهية الواجب في الواجب ونفس ماهية الممكن في الممكن قد استدلوا بوجوه منها
انه لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فلما انضم الوجود بها لزم اتصاف
المعدوم بالوجود فيكون الماهية موجودة ومعدومة وهذا تناقض واجيب عنه بان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة

ولا معدومة فلا تم قولكم فكانت معدومة غاية الامر انه يلزم ارتفاع النقيضين فی المرتبة وهو جائز واورد عليه المحشی فی حاشيته على شرح
المواقف بان ارتفاع النقيضين محال بالذات ليست استحالته مخصوصة بظرف دون ظرف فكيف يقال بجواز ارتفاع النقيضين فی
المرتبة اقول وبالله التوفيق يستفاد من كلام المحققين ان معنى قولهم الماهية من حيث هی هی ليست بموجودة ولا معدومة ليس ان الوجود
والعدم مسلوبان فی الواقع عن الماهية حتى يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة ويرد الايراد كيف وان الماهية اذا انضم اليها الوجود تكون موجودة
واذا انضم اليها السلب تكون معدومة ولا تخلو الماهية فی الواقع عنهما بل المراد من قولهم بسلب الوجود والعدم وارتفاع النقيضين سلب العينية
والجزئية يعنی ان الوجود ليس عينا للماهية ولا جزءا لها وكذا العدم ومرتبة نفس الشیء من حيث هی هی لا يوجد فيها الا ما هو عينها او جزؤها والوجود لعدم
من العوارض فكون الشیء فی المرتبة عبارة عن كونه عين الماهية وجزءا لها وارتفاع الشیء عن المرتبة عبارة عن عدم كون ذلك الشیء كذلك
ولا ريب فی ان ما عدا الذات والذاتيات سواء كان مفهوما وجوديا او سلبيا خارج عن مرتبة الماهية ومرتفع عنها بمعنى انه ليس عينا لها ولا جزءا
لها فليست الماهية من حيث هی هی موجودة ولا معدومة اذ ليس شیء من الوجود والعدم عين الماهية ولا جزءا لها وهذا كما يقال ان الواجب
تع ليس انسانا ولا لا انسانا مع ان الواجب من افراد اللاانسان فليس المقصود سلبهما عن الواجب تع فی الواقع فان هذا من المستحيل بل المعنى ان
الانسان ليس عينا لماهية الواجب ولا جزءا وكذا اللاانسان قوله فيها تحقيق المقام الخ الغرض منه رد الجواب الثانی بمنع تحقق ارتفاع النقيضين حاصله
ان النقيضين ای وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين فی مرتبة المعروض بل احدهما متحقق فان وجود العارض فی مرتبة المعروض مقيد فنقيضه
سلب وجود العارض فی مرتبة المعروض على طريق نفی المقيد بان يكون الظرف متعلقا بالوجود لا بالسلب فليس نقيضه سلب وجود العارض المتحقق
ذلك السلب فی مرتبة المعروض اعنی على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بسلب الوجود لا بالوجود فلما اعترف بان وجود العارض
ليس فی مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض فی مرتبة المعروض على طريق نفی المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن
قال بجواز ارتفاع النقيضين فی مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما فی تلك المرتبة بحيث لا يدری ولا يشعر به وقيل ان من قال بارتفاع
النقيضين فی المرتبة لا يريد به ارتفاعهما عن المرتبة فی الواقع حتى يقال ان هذا القول قول بتحقق احدهما فی تلك المرتبة بحيث لا يشعر به بل
ذلك القائل مقر بان الماهية لا تخلو عن احد النقيضين فی الواقع والمراد بارتفاع النقيضين فی المرتبة ان الوجود والعدم ليسا عينا للماهية
ولا جزءا لها وما هو ليس بعين ولا جزء فهو مرتفع عن مرتبة نفس الشیء وهذا حق لا ريب فيه فتدبر قوله فيها مع ان الخ الغرض منه رد الجواب
الثانی بمنع ان المحال ارتفاع النقيضين فی نفس الامر لا ارتفاع النقيضين فی مرتبة قوله فيها سلب النقيضين كوجود العارض وعدمه
قوله فيها بخصوصية ظرف كنفس الامر قوله فيها دون ظرف كمرتبة المعروض قوله فيها فی ای ظرف كان سواء كان نفس الامر او غيره وانت
لا يذهب عليك ان استحالة ارتفاع النقيضين حقيقة ليست بخصوصية ظرف دون ظرف قطعا الا ان معنى ارتفاع النقيضين فی المرتبة
ارتفاع عينية النقيضين وجزئيتهما للماهية لا ارتفاع نفس النقيضين فی الواقع حتى يكون استحالته فی جميع الظروف كما قد فصل قوله فيها يفيد
الخ تاييد لان ارتفاع النقيضين مستحيل فی نفسه فی ای ظرف كان توضيحه ان ارتفاع النقيضين فی ای ظرف كان يستلزم اجتماع النقيضين
فی ذلك الظرف واللازم محال فالمستلزم للمحال ايضا محال ووجه الاستلزام انه لما انتفی الوجود فی ظرف يتحقق سلب الوجود فی ذلك الظرف
ولما انتفی سلب الوجود عن ذلك الظرف يتحقق سلب سلب الوجود فی ذلك الظرف فيتحقق سلب الوجود وسلب سلب الوجود فی ذلك الظرف
وهو اجتماع النقيضين وقيل ان ما هو مستلزم لاجتماع النقيضين ليس الا ارتفاعهما فی الواقع وليس احد قائلا به ولا ارتفاع النقيضين فی المرتبة
معنى آخر كما عرفت به قوله فيها واما التمسك الخ رد للتمسك الواقع فی الجواب الثانی وتوضيحه ان ما قيل فی الجواب الثانی من ان ارتفاع
النقيضين ای وجود العارض وعدمه فی مرتبة المعروض يرجع الى سلب مرتبة المعروض عن ذينك النقيضين وهذا ليس بمستحيل قد نشا من
اشتباه احد معنى عدم العارض وهو العدم المقيد ای عدم العارض المتحقق ذلك العدم فی مرتبة المعروض بالآخر وهو عدم المقيد
ای عدم وجود العارض فی مرتبة المعروض فالمجيب لم يفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد فاخذ العدم المقيد وحكم بان
مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض والعدم المقيد وليس كذلك فی العدم المقيد فان العدم المقيد ليس نقيضا
للوجود المقيد وليس نقيض الوجود المقيد الا نفی المقيد فالكلام فی نفی المقيد فهو سلب النقيضين ای وجود العارض وعدمه

مرتبة المعروض يرجع الى سلب المرتبة عن وجود العارض في المرتبة وسلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة ولما سلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة فلا تكون مسلوبة عن وجود العارض في المرتبة فيلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين اي وجود العارض في المرتبة وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض ولا مرية في ان سلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه عنه بديهي الفساد ضرورة ان خلو كل من الوجود والعدم عن ان ثبت لامر وان لا يثبت له ذلك الامر ممتنع فكيف يمكن ان يكون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض وان لا تكون مسلوبة عن وجود العارض وفيه ان مراد المجيب بسلب النقيضين في المرتبة سلب عينيتهما وجزئيتهما للمرتبة لا سلبهما عن المرتبة في الواقع كما قد فصل فكيف يلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض بل المرتبة تكون متصفة في الواقع باحد النقيضين اللذين ما ليسا عينا لها ولا جزءا لها هذا معنى الارتفاع فتدبر قوله فيها فسلب وجود الخ هذا بيان فساد نظير اورده المجيب وجوز سلب العلة عن وجود المعلول وعدمه وتوضيح الفساد ان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى سلب العلة عن وجود المعلول وسلب العلة عن عدم وجود المعلول ولما سلب العلة عن عدم وجود المعلول فلا تكون مسلوبة عن وجود المعلول فيلزم سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول وهذا فاسد ضرورة وفيه انه ليس معنى ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة انهما مرتفعان عن مرتبة العلة في الواقع حتى يلزم ما قلتم من سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول كيف فان العلة تتصف في الواقع اما بوجود المعلول وبعدمه بلا ريب بل ليس معناه الا ان وجود المعلول وعدمه ليسا عينا للعلة ولا جزءا لها وهذا حق بلا ريب ولا شناعة فيه فتدبر قوله فان قلت الخ نقض على قوله مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض وتوضيحه ان التقدم عند القوم ينحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس بشيء من تلك التقدمات فكيف يكون المعروض متقدما على العارض الحاصل ههنا امران الاول مطالبة وجه الانحصار فنقول ان التقدم اما ان يكون مانعا عن الاجتماع الذاتي بين المتقدم والمتأخر في الوجود او لا الاول هو التقدم بالزمان والثاني اما ان يكون المتأخر محتاجا الى المتقدم او لا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا مستقلا بالتأثير في المتأخر فهو التقدم بالعلية او لا فهو التقدم الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون القرب من ذلك المبدأ متقدما اولا فالاول هو التقدم بالرتبة والثاني هو التقدم بالشرف والامر الثاني ان تقدم المعروض على العارض ليس بشيء من التقدمات الخمس المشهورة اما التقدم بالزمان فلانه لا بد فيه ان يكون المتقدم موجودا في زمان لا يكون المتأخر موجودا فيه فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بحسب الزمان لكان ان يوجد المعروض في زمان ولا يكون العارض في ذلك الزمان وهذا يستحيل لان وجود المعروض في زمان ايضا من العوارض واما التقدم بالشرف فلا يكون المتقدم فيه شرفا وفضلا وكمال زائد على المتأخر مع جواز ان يكون المتأخر متقدما والمتقدم متأخرا كالخليفة بالتحقيق ابي بكر الصديق على الخليفة الرابع علي المرتضى اسد امد الجبار رضوان الله عليهما فلو كان هذا التقدم للمعروض على العارض لجاز تقدم العارض على المعروض وهذا مما لا يجوزه العقل واما التقدم بالطبع فلانه لا بد فيه من ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتأخر ومتقدما عليه بحسب الوجود وان يكون المتقدم من العلل الناقصة للمتأخر كتقدم الواحد على الاثنين فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بالطبع لكان تقدم المعروض بحسب الوجود على العارض مع ان وجود المعروض ايضا من العوارض فكيف يكون تقدم المعروض على العارض بحسب الوجود وان تجشم في صدد كل ان المعروض له تقدم على العارض اي وجود المعروض على الوجود فأزحه بانه يلزم ح ان يكون الشيء واحد اي المعروض موجودا بوجودين مع انه قد مر مرارا ان تعدد الوجود ووحدته لكونه من المعاني المصدرية تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته وما قيل من ان الوجود الاول ان كان عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور وان غيره فيلزم التسلسل ففيه انا نختار الشق الثاني والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس من الاباطيل فتبصر واما التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فلانه تقدم بحسب الوجوب فيكون المتقدم فيه علة تامة للمعلول اي للمتأخر والمعروض ليس علة تامة وفاعلا مستقلا بالتأثير للعارض فكيف يكون تقدمه تقدما بالعلية وما قيل من ان التقدم بالعلية عبارة عن ارتباط صحيح لدخول الفاء فهو خلاف تصريحات القوم واما التقدم بالرتبة كترتب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب فيصح فيه ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بحسب المكان والمعروض لا يجوز ان يتأخر عن العوارض فكيف يكون تقدمه تقدما بالرتبة قوله هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض وكذا تقدم الامكان على الوجود وتقدم نفس الاجزاء مع قطع النظر عن الوجود على نفس الكل وتقدم الماهية على الوجود على طريق الاشراقية القائلين بجعل البسيط تقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فان هذه التقدمات ليست تقدمات بحسب الوجود كما لا يخفى والتقدمات الخمس تقدمات بحسب الوجود قوله عن هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض قوله

ط هذا نسخ التقدم بالزمان الذي هو في الزمانيات [illegible]

فالمقدم الخ دفع دخل تقريره ان تقدم المعروض على العارض لما كان تقدما سوى التقدمات الخمس فاختل حصر التقدم في الخمس كما وقع من الجمهور وتوضيح الدفع
ان التقدم على قسمين تقدم بالماهية وتقدم بحسب الوجود فالتقدم بحسب الوجود منحصر في التقدمات الخمس المشهورة بحسب الاستقراء وتقدم المعروض
على العارض ليس تقدما بحسب الوجود بل بالماهية فلا يختل الحصر بخروج هذا التقدم من التقدمات الخمس المشهورة فان قلت ان تقدم الجنس على الفصل
وكذا تقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجود في مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدما بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل
والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمس ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات الخمس المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد
ان التقدمات الخمس لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية على الوجود وتقدم الامكان على الوجود وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء
على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود اصلا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر ومن ههنا يقترح جواب آخر عن الاعتراض الصدر بقوله
فان قلت وتقريره انا نختار ان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم
الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل قوله وقد اجاب بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد كذا في الحاشية
المنهية قوله عن كون العلم جوهرا وكيفا اذ تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء
الوجودات وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور قوله بان عدهم الخ اعلم ان هذا الجواب منع لكون العلم كيفا حقيقة وتوضيحه ان
المقولات اقسام للموجود الخارجي فالكيف مقولة من الموجودات الخارجية والعلم ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور الذهنية فلا يلزم كون الشئ الواحد
اي العلم جوهرا وكيفا لان العلم جوهر حقيقة وليس بكيف حقيقة فلا يلزم صدق المقولتين المتباينتين على شئ واحد حتى يلزم المحذور ويبقى ان القوم
يطلقون مقولة الكيف على العلم فنقول ان هذا الاطلاق على سبيل المسامحة فان مقولة الكيف من الموجودات الخارجية والعلم وان لم يكن موجودا في
الخارج بل في الذهن لكنه شريك لمقولة الكيف في الافتقار الى الموضوع وعدم الانقسام بالذات وعدم اقتضاء النسبة فاطلقوا مقولة الكيف على العلم تشبيها له بما
في الخارج بما هو موجود في الخارج ومن ههنا تبين لك ان قوله وتشبيها معطوف على قوله المسامحة بالعطف التفسيري قوله وهذا الخ رد للجواب يعني ان هذا الجواب
ايضا كالجوابات السابقة خال عن التحصيل لان القوم في مقام عد المقولات وتنويع المقولات الى الانواع قد قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية
والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فالقول بان بعض الاقسام المندرجة تحت الكيف كيف
على سبيل التحقيق وبعضها كيف على سبيل المسامحة قول خال عن التحصيل قوله بعيد عن التحقيق بوجهين الاول ان التحقيق ان المقولات اقسام للموجود النفس الامرى
لا للموجود الخارجي فقط وقد مر مفصلا والعلم ايضا من الموجودات النفس الامرية فيكون كيفا حقيقة لا مسامحة والثاني انه لو سلم ما قال المحقق الدواني فنقول يلزم منه ان
لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف مذهب اتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها قوله واجاب بعض الافاضل هو الفاضل شمس الدين محمد الخفري وهو
رئيس المتاخرين سيد باقر داماد وهذا الجواب يمنع ان العلم من مقولة الكيف قوله عن ذلك اي عن كون العلم جوهرا وكيفا قوله لان الخ توضيح هذا الجواب ان الكيف له معنيان
كيف هو المقولة مباين لسائر المقولات من العرض والجوهر ولا يكون امر واحد داخلا تحت هذا الكيف وتحت غيره من المقولات وكيف هو عرض
عام لجميع المقولات صادق على صور جميع المقولات التي تحصل في الذهن فيصدق هذا الكيف على الجوهر في الذهن وليس هذا مباينا للمقولة
فالعلم جوهر وكيف بمعنى العرض العام لا بالمعنى الذي هو المقولة فلا يلزم دخول شئ واحد تحت مقولتين تقتضي متباينين بمعنى الكيف فنقول الكيف الذي هو
المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع احترز به عن مقولة الجوهر وعلم الجوهر فانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون
تعقلها موقوفا على تعقل الغير كما يكون في الاضافة ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل كما يكون في الكميات المتصلة والمنفصلة فاقتضاء الانقسام للكميات
ولا اقتضاء النسبة احترز به عن باقي المقولات النسبية كالفعل والانفعال وغيرهما والكيف الذي هو عرض عام معناه عرض موجود بالفعل في الموضوع
في الذهن او في الخارج بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وعلم الجوهر كيف بهذا المعنى فانه موجود
بالفعل في الموضوع وهو الذهن قوله ولا يخفى الخ اعلم ان جواب بعض الافاضل مردود من وجوه الاول ما قد اشار اليه بقوله بعد تسليم الخ وتقريره انا لا نسلم
ان القوم يطلقون الكيف على معنيين كما قلتم ليس الا اصطلاح جديد ولعل ان هذا الاطلاق لعله ماخوذ من كلام الرئيس فيصحح حكمة فانه قال ان
العرض له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل في موضوع وما ذهب اليه ان المقسم يعتبر في الاقسام وهذا يستلزم
ان يطلق الكيف الذي هو من اقسام العرض على معنيين ايضا الا ان يثبت ان العرض منقسم الى الاقسام المشهورة بالمعنى الاول فقط لا بالمعنى الثاني ايضا الثاني

قد اشار اليه بقوله فالشكل اكود وتقريره انا وان سلمنا ان الكيف معنيين الا ان الجواب يدفع اشكال كون الشي الواحد جوهرا وكيفا ولا يدفع مادة الاعضال في كون
الشي الواحد داخلا تحت مقولتين متباينتين فان الصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد تكون اضافة ومن المقدار
الشخص كذراع من الجسم تكون كما بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم وتحفظ الماهيات في انحاء الوجودات مع انه يصدق على تلك
الصورة انه كيف لان العلم كيف فيلزم كون الشي الواحد اضافة وكيفا او كما وكيفا ولا يجاب بما يجاب بعض الافاضل فان الصورة الحاصلة من الاضافة
المخصوصة بناء على اتحاد العلم والمعلوم تقتضي النسبة والصورة الحاصلة من المقدار الشخص بناء عليه تقتضي الانقسام وعدم اقتضاء الانقسام وعدم اقتضاء
معتبران في الكيف بمعنى العرض العام فكيف يصدق الكيف بمعنى العرض العام على هاتين الصورتين وفيه ان عدم الاضافة وان كان تعقلها موقوفا على تعقل الغير
بحسب الخارج لكنها بحسب الوجود الذهني لا يتوقف تعقلها على اضافة اخرى وان عدم اقتضاء القسمة الماخوذ في رسم الكيف معناه في رسم الكم وجودا هو اقتضاؤها بالذات
بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليس الصورة الحسية الجزئية من المقدار الشخص من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها كذا افاده بحر العلوم في حاشية
والثالث ان الظاهر من كلام القوم ان العلم من مقولة الكيف لا من افراد الكيف بمعنى العرض العام والاشكال عليهم فلا يسقط عنهم بهذا الجواب
قوله انا نقول اي في جواب الاشكال قوله هو الخ اي ذلك الوصف لا يحصل لتلك الاشياء حين كونها في الاعيان والا لزم تحقق العلم حين كونها
في الاعيان واللازم باطل فالملزوم مثله قوله المحمول اي الصورة العلمية قوله والا اي وان كان المحمول نفس الموضوع او ذاتيا له لكان يحمل على الموضوع
على تقدير تحققه في الخارج ايضا واللازم بط فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود ذهنا وخارجا قوله
فهذا الحمل اي حمل الصورة العلمية والعلم على الانسان حمل عرضي فان المحمول خارج عن الموضوع وعارض له قوله هو غير الحاصل في الذهن فانه اذا حصلت
في الذهن صورة المعلوم يحصل بعدها كيفية كانها نور يتجلى به المعلوم وهو علم وحالة ادراكية قوله وهو اي ذلك العلم من مقولة الكيف بذا ليس بجوهر حتى يرد الاشكال
ولزم اجتماع المتنافيين قوله عرض وليس هو بعلم حقيقة قوله لانه اي الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية النوعية بناء على المذهب التحقيق
من حصول الاشياء بانفسها قوله فهو اي الموجود الخارجي قوله واطلاق العلم دفع توهم تقريره ان العلم لما كان ذلك النور والصورة الحاصلة في الذهن ليست
بعلم حقيقة فلم يطلقون العلم عليها قوله من قبيل اطلاق الخ هذا ليس صحيحا بظاهره فانه يحكم بان العلم اعني الحالة الادراكية
عارض للصورة الحاصلة كعروض الضاحك للانسان وليس كذلك فان عروض العلم للشي يقتضي كونه عالما فيلزم كون الصورة الحاصلة عالمة وهو كما ترى
بل الصورة الحاصلة والحالة الادراكية كلتاهما عارضتان للذهن فحمل الحالة على الصورة كحمل الضاحك على الكاتب لكونهما عارضين للانسان وحضرة
جدي كمال المدققين قدس سره في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح الجلال للتهذيب ان الحالة الادراكية ان كانت من الصفات الانضمامية
فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم كونها عالمة واما نفس العالم فلا دليل على وجودها فهو ادعاء بلا دليل وان كانت من الصفات الانتزاعية
فيلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس القبل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود
منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع انتهى بملخصه هذا والتفصيل لا يناسب المقام فانه يفضي
الى اطالة الكلام ولقد استراح القلم من تسويد هذه الحاشية الثامن عشر من شعبان المنسلك في السنة الثالثة والستين بعد مضي الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين حين اقامتي في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعداء بمدرسة عالي الجناب النواب ابن النواب المخلص النية في اعلاء السنة السنية
والصادق الطوية في رفع منار الشريعة الحنيفية قد استظل الانام بظلال عدله وخفض على العالمين جناح فضله هو ملاذ العلماء والافاضل وملجاء ارباب
الكمال والفضائل النواب ذو الفقار بهادر لا زال سحاب فيضه ماطرا ما دام الملوان اللهم صل وسلم على حبيبه وتابعيه ما دام القران ج

خاتمة الطبع - بعد الحمد لمفيض العلوم الكسبية والبديهية ٭ والصلوة على السيد الزاهد قطب الدين والسنة السنية ٭ وآله اولي التصديق التحقيقات المرضية
واصحابه المجاهدين في بحث ازالة الكفر عن البرية ٭ فان الفوائد اللطيفة ٭ والتعليقات الظريفة ٭ المسماة بالتحقيقات المرضية ٭ بحل الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية ٭
من افاضات صاحب النفس القدسية ٭ وحاوي الكمالات الانسية المشهور في اقطار جهات كالشمس في نصف النهار ٭ ومفيض انواع الفيض كالديمة المدرارة ٭
مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم صدقاه الله دار النعيم ٭ التي لا عين رات عديلها ٭ ولا اذن سمعت مثيلها ولم يخطر شبيهها في جنان ٭ ولم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ٭
قد اعتنى بطبعها جامع كمالات العلوم ٭ صاحب الكمال الموهوم ٭ عزيز القلوب المولوي الحاج محمد يوسف حرسه الله عن جميع الآفات والتاسف
في مطبعه اليوسفي الواقع في المصر لكهنوء سنة اثنتي عشر بعد الالف وثلثمائة من هجرة سيد الكونين ٭ عليه الصلوة والسلام ما دام بقاء الملوين ٭

کتب مفصلہ ذیل جن کا حق کاپی رایٹ بنام راقم محفوظ ہی راقم کے پاس موجود ہیں جن صاحبوں کو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعہ ویلیو راقم سے طلب فرمائیں قیمت مع محصول ڈاک درج ہی علاوہ اسکی دو آنہ صرف جسٹری بھی ہمراہ قیمت آنا چاہیے

نام کتاب	قیمت مع محصول

تصدر با تحشیہ مولانا عبد الحکیم رح
شمس بازغہ تحشیہ مولانا عبد الحکیم رح
شرح چغمینی تحشیہ مولانا محمد عبد الحلیم
شرح سلم العلوم للقاضی فی المنطق مع حاشیہ حافظ دراز پشاوری مع حاشیہ مولانا یوسف المرحوم اللکنوی
شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی تحشیہ نفیسۃ من المولوی محمد عین القضاۃ تلمیذ مولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی
رسائل الارکان لمولانا بحر العلوم
مجموعۃ ذیل اللآلی للسیوطی و تعقبات السیوطی
و کشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی عبد الوہاب المدرسی و تذکرۃ الموضوعات للفتنی و المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی
ایضاحات لمبحث المختلطات
شرح ملا حسن مع قول الاسلم لمولانا محمد عبد الحلیم
میزان الاعتدال فی نقد الرجال
شرح تہذیب عبد اللہ یزدی
نور الانوار شرح المنار فی علم الاصول مع حاشیہ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم المسماۃ بقمر الاقمار ......
تبریع المیزان فی المنطق تحشیہ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم
جامع صغیر امام محمد تحشیہ مولانا عبد الحی
التعلیق الفاضل فی مسئلۃ الطہر المتخلل لمولانا محمد عبد الحلیم رح
میر زاہد ملا جلال ......
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث للشمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی فی اصول الحدیث ..
نصب الرایۃ فی تخریج احادیث

الہدایۃ للزیلعی و ہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن ....
شرح عقائد نسفی تحشیہ مولوی عبد الاحد الہ آبادی ....
حل المعاقد فی شرح العقائد لمولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ
الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف بشرح ملا جامی تحشیہ نفیسۃ ...
تحقیقات مرضیہ بر میر زاہد رسالہ لمولانا عبد الحلیم رح .....
کشف الاشتباہ فی شرح مسلم لمولانا محمد عبد الحلیم رح
ہدیۂ مختاریہ شرح عشریہ لمولانا محمد عبد الحی رح ....
نفیسی مع حل النفیسی لمولانا محمد عبد الحلیم
تبیان شرح میزان لمولانا محمد عبد الحی رح
الہدایۃ فی الفقہ علی التمام تحشیہ مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی غفر اللہ
الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض تحشیہ مولانا محمد عبد الحی رح
مجموعۃ اربع رسائل المعارف بالحواشی شرح المواقف و دفع الکلال عن الطلاب بتعلیقات الکمال و التعلیق الحائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل و الکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی
مجموعۃ سبع رسائل الفلک الدوار فی رویۃ الہلال بالنہار و القول المنشور فی ہلال خیر الشہور و تحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء و الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ و الکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل و ردع الاخوان و تذکرۃ الراشد ... المعتدین بفتح المقتدین و القول الاشرف فی الفتح عن المصحف و غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع ..

عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ بجلدان اولان
الرشیدیۃ فی علم المناظرۃ تحشیہ مولانا محمد عبد الحی
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ
الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون
الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل
نفع المفتی و السائل بجمع متفرقات المسائل
مجموعۃ ست رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر و تحفۃ الاکمل ببراجم الاماثل ... و تحفۃ الکملۃ و نقض الوضوء بالقہقہۃ و تحریر الخبر فی اذان خیر البشر و سباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر و ترویح الجنان عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر
مجموعۃ خمس رسائل احکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس و ترویح الجنان فی حکم شرب الدخان و ردع الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان و فیہ بحث القضاء العمری و زجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس و الانصاف فی حکم الاعتکاف مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبد الغفور سلمہ ...
التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث ....
حصن حصین مطبوع جدید
القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم
مجموعۃ ابراز الغی و تنبیہ ارباب الخبرۃ و تذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی .....
مجموعۃ ثلث رسائل احکام الکلام

فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام و تعلیقہ غیث الغمام و الآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ ....
مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ النحو و مصباح الدجی و نور الہدی و علم الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ و حاشیۃ غلام یحیی ....
تحفۃ الطلبۃ فی مسح الرقبۃ مع تعلیقہ تحفۃ الکملۃ
عمدۃ النصائح فی ترک القبائح
نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع تعلیقہ
زجر الشبان و الشیبۃ عن ارتکاب الغیبۃ
مجموعۃ خطب جمع السنۃ و الاعیاد و غیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنۃ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
ظفر الامانی بشرح المختصر المنسوب الی الجرجانی لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی مع مقدمۃ ابن الصلاح ....
مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق العجیب فی التثویب و افادۃ الخیر بالاستیاک بسواک الغیر و دافع الوسواس ... و اقامۃ الحجۃ ... و الکلام المبرور ... و حسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم و نفع الفاضل فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الانفال و تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار مع تعلیقہ تحفۃ الانظار و حکام القنطرۃ فی احکام البسملۃ
مجموعۂ فتاوی مولانا محمد عبد الحی
سعایہ شرح شرح وقایہ در دو جلد

کتب زیر طبع
مختصر معانی مع حاشیہ جدیدہ

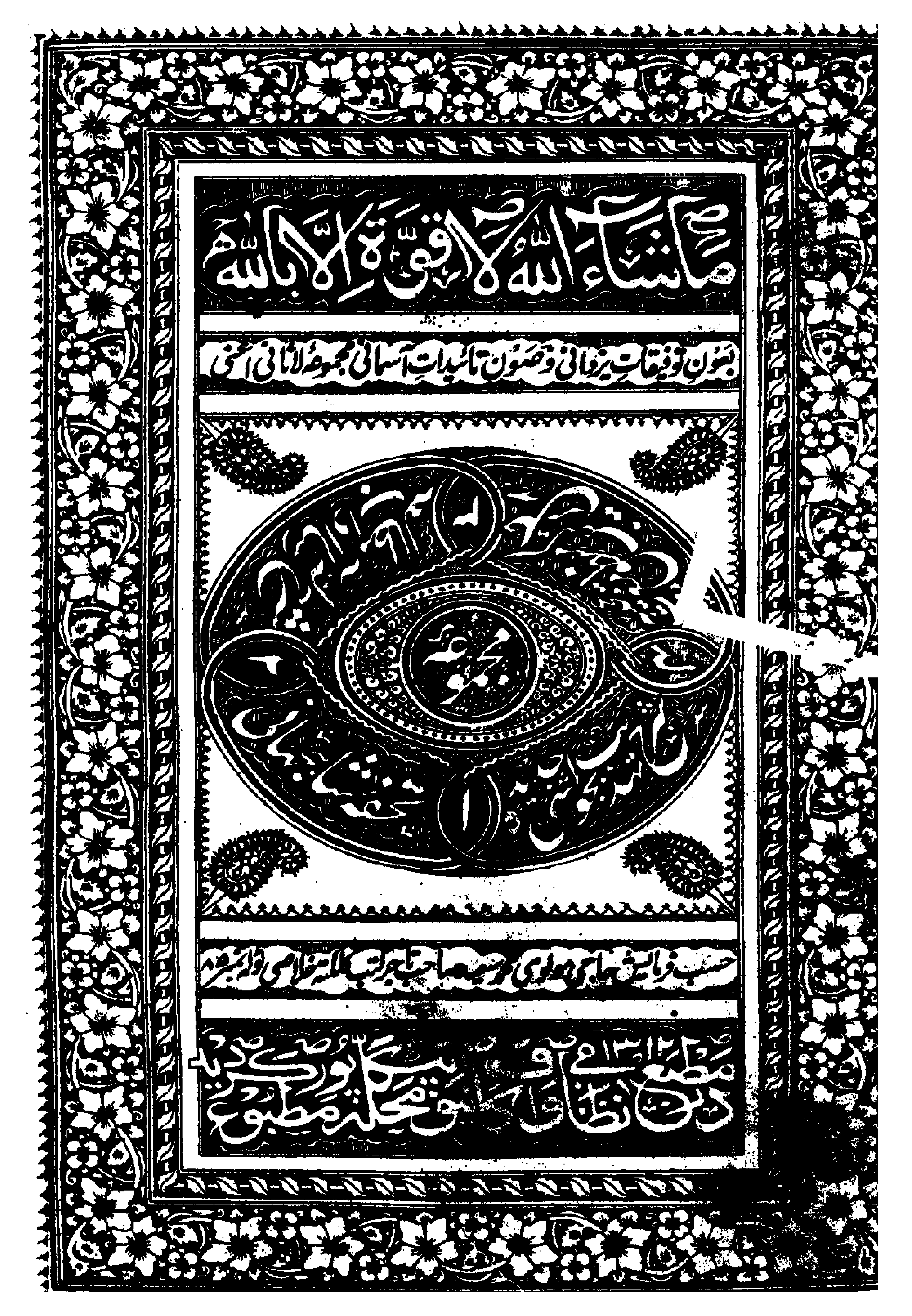
سراجی نظامی ....
شرح معانی الآثار للطحاوی فی الحدیث
شرح مائۃ عامل کلاں نظامی
کافیہ مع زینی زادہ ......
نور الاصول شرح فصول اکبری

صحیح بخاری مع حاشیہ ابی الحسن
تفسیر خازن مع تفسیر مدارک چہار جلد
احیاء العلوم مع عوارف المعارف
تذکرہ داؤد انطاکی مع ترجمہ اردو
بہجۃ الاسرار و بر حاشیہ فتوح الغیب

بخاری مع نکات و ہفت جلد
تفسیر کبیر مع تفسیر ابی السعود ہشت جلد
ترمذی شریف مترجم ....
موطا امام مالک اردو ...
ریاض الصالحین اردو ...

تلخیص الحبیر ....
اعلام اعلام الامصار ....
دسوقی شرح مغنی اللبیب.
عقد الفرید در سہ جلد ...

الراقم محمد یوسف لکھنؤ فرنگی محل


ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ
بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعہ ثانی

فہرست کتب خاص مطبوعہ مطبع احمدی کانپور +

دوکان احقر میں ہر قسم کی کتب عربی فارسی اردو و ناگری مطبوعہ مطبع مصطفائی و نظامی و نولکشوری و مجتبائی دہلی و بمبئی بلسہ فروخت موجود ہیں جنکی فہرست حسب طلب خریداروں کے آدھ آنہ کا ٹکٹ آنے سے پیڈ ورنہ بیرنگ روانہ ہو سکتی ہے جسکے ملنے سے پوری کیفیت خریداروں کو مع قواعد ضروری و رعایت تاجرانہ وغیرہ معلوم ہوگی یہ چند کتب جو خاص مطبوعہ مطبع احمدی ہیں یا بباعث نہونے فہرست کے مطبع نے دوسری جگہ اپنے اہتمام سے خاص اپنی چھپوائی ہیں اونکی فہرست مجموعہ فہرست کلان سے علیحدہ کر کے اس ذیل پر ناظرین کے پیش نظر کیجاتی ہے

المشتہر
محمد سعید تاجر کتب واقع کلکتہ محلہ خلاصی ٹولہ دوکان نمبر ۵ شہر

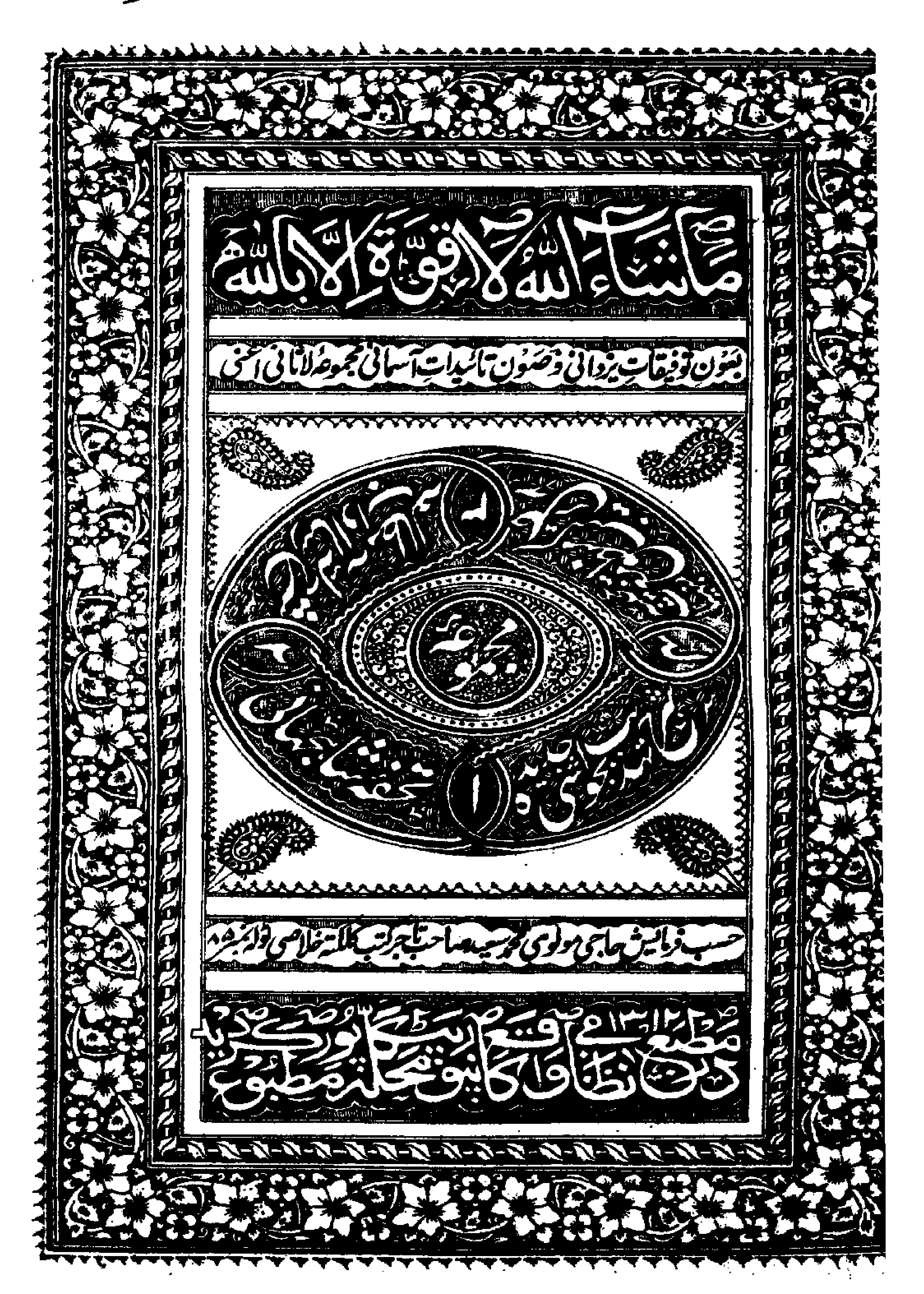
نام کتاب	اجزا
تعلیم اطفال	
قواعد بغدادی	یک جز
ایضاً مع قرودہ نام وغیرہ	دو جز
ایضاً مع قرودہ نام و ترکیب نماز	سہ جز
پارہ عم	دو جز
ایضاً مع قواعد بغدادی	سہ جز
ایضاً مترجم اردو	۵ جز
پارہ الم	دو جز
پارہ سیقول	دو جز
پارہ تلک الرسل	دو جز
پارہ لن تنالوا	دو جز
پارہ والمحصنات	دو جز
پارہ لا یحب اللہ	دو جز
پارہ واذا سمعوا	دو جز
الفاظ عزیزیہ	۴ جز
خوشحال صبیان	۶ ورق
میا بیہ وید	۲ جز
کتب وظائف و مسائل وغیرہ	
گنج العرش تقطیع خورد	۱؍
و سورہ مع ہفت ہیکل ایضاً	۲؍
درود اکبر مع درود تاج ایضاً	۱؍
دلائل الخیرات نہایت صحیح	۶؍
ایضاً مترجم بہ دو ترجمہ اردو و فارسی مع حاشیہ اردو کاغذ اعلیٰ سفید ولایتی	عہ؍

نام کتاب	اجزا
ایضاً رنگین	عہ؍
ایضاً رسمی سفید	۱۴؍
ایضاً بادامی	۱۲؍
جواہر القرآن	پ جز
مجموعہ وظائف	پ جز
مجموعہ اوراد مترجم	دو جز
اوراد احسانی	سہ جز
مقاصد المومنین	یک جز
راہ نجات	دو جز
ایضاً مع خطب	سہ جز
قصہ ماہ رمضان	۴ ورق
حقیقۃ الصلوٰۃ	دو جز
مصباح الحیات	۵؍
زواجر ہندی	۵؍
ہدایۃ الاسلام	پ جز
تنبیہ الغافلین	یک جز
قیامت نامہ	سہ جز
مفتاح الجنۃ محشے	سہ جز
سچ کا ستارہ	۵ جز
تحفۃ الزوجین	۴ جز
تزکیۃ القلوب	سہ جز
تنویر القلوب فارسی	سہ جز ۲ ورق
فضیلۃ الذکر	۴ جز
رکن الاسلام در مسائل صیام	سہ جز
مالا بد منہ فارسی محشے	سہ جز
ایضاً اردو	سہ جز

نام کتاب	اجزا
سعید الناصحین ترجمہ افضل الواعظین و مضامین اعلیٰ درجہ کی کتاب ہے	۸؍
مفید الواعظین	دو جز
مقاصد الصالحین نظامی	سہ جز
زینۃ النسا	پ جز
تنبیہ النسا	دو جز
نصیحۃ المسلمین	دو جز
مجموعہ ہزار مسئلہ	۵ جز
قرۃ الواعظین ترجمہ اردو درۃ الناصحین واعظین کے لیے یہ کتاب نہایت مفید ہے	۸؍
تفسیر عزیزی اردو پارہ عم	۱۴؍
تفسیر مرادیہ اردو پارہ عم	۱۴؍
تفسیر سورۂ فاتحہ	۵ جز
تفسیر سورۂ یوسف	پ
رانڈوں کی شادی	دو جز
مسائل روزے	۴؍
تنبیہ الکلام	دو جز
بحر الاسرار و مضامین شاہ ابن عربی مترجم	۴؍
شرح محمدی	پ جز
قصص الانبیا	سہ جز
مسائل نکاح و طلاق	۵ جز
مجموعہ خطب بارہ ماہی	۵؍
مجموعہ خطب علمی مع اشعار اردو	۵ جز
عہد نامہ مترجم	۲ ورق
گنج الاخیار	یک جز

نام کتاب	اجزا
ضمان الفردوس	۴ جز
خلاصۃ الفقہ	سہ جز
خیرۃ الفقہ	۲ جز
رفاہ المسلمین	۲؍
آثار محشر	۴ جز
مجموعہ توشۂ عقبیٰ	یک پ جز
قول الجمیل ترجمہ شفاء العلیل	پ جز
وفات نامہ	۲ جز
نور نامہ	یک جز
ایضاً مع عہد نامہ	یک جز
زاد الآخرۃ فارسی	۱۴؍
مجالس الابرار مترجم اردو	۵؍
حجۃ الاسلام	یک جز
حکایۃ الصالحین	۵؍
مفتاح القرآن نظامی	یک پ جز
خلاصۃ المسائل	۴؍
شرح وقایہ اردو کامل ہر چہار جلد	۸ جز
شریعت کا لٹھ	یک جز
کتب درسی	
الف بے فارسی مع قواعد عزیزیہ	۵ جز
تشریح الحروف	یک جز
حروف تہجی	۴ جز
کریما	یک جز
کریما ودیع	یک جز
کریما مترجم	دو جز
بہار ترکیب	دو جز

۳۳۰


ما شاء الله لا قوة الا بالله
بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعہ ثانی
مجموعہ
حسب فرمایش حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۵

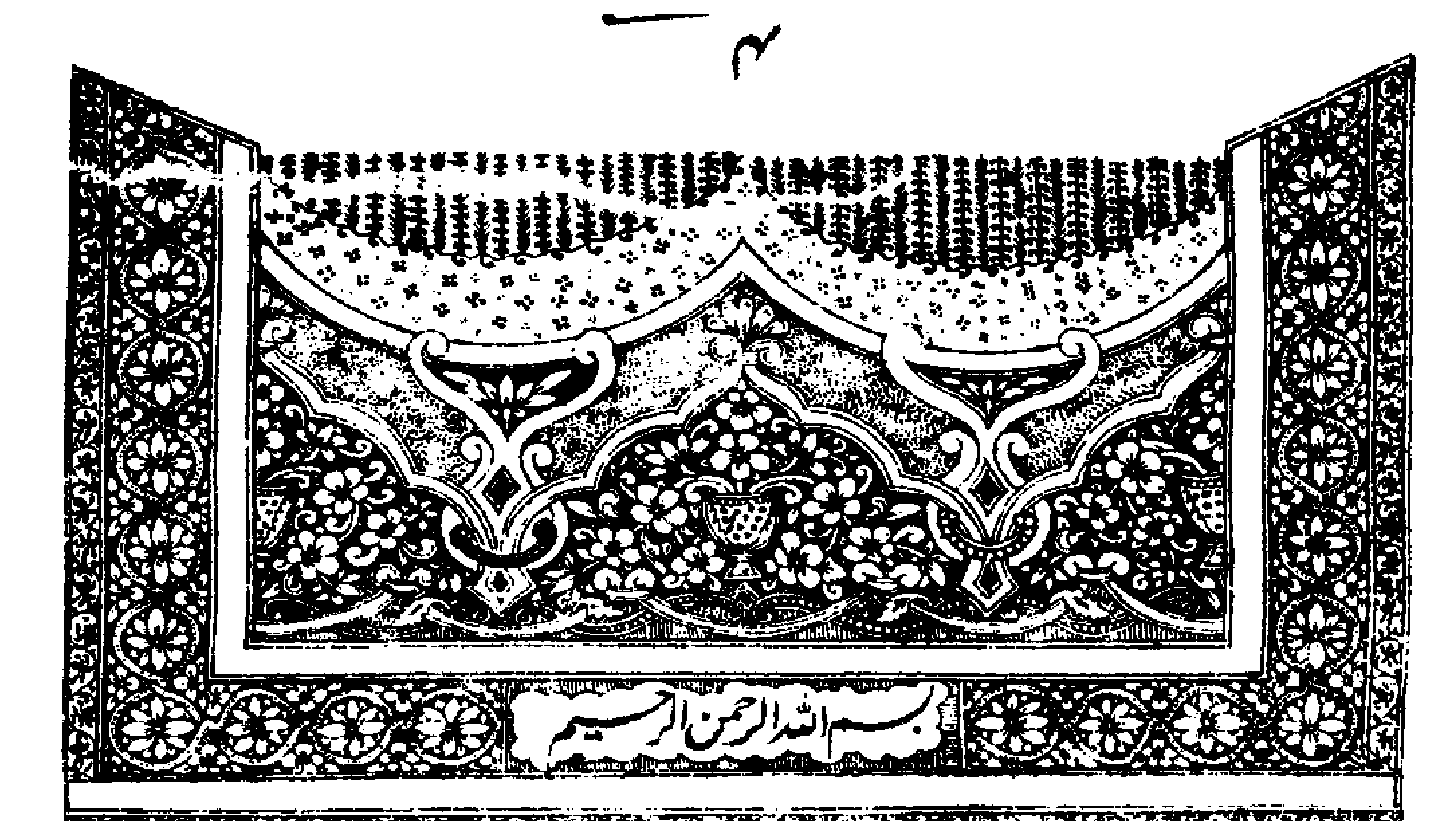
٢

هذه الرسالة النافعة الهادية الى طريق المطالعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى اله وصحبه المصطفين الاخيار اما بعد فقد عرفت من الاساتذين المحققين المتادبين طريق المطالعة في علوم الظن واليقين ابتعثت على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعلمني احد عن التدوين فضلا عن فرصة التكوين وبعد اللتيا والتي ظفرت برسالة صغيرة فيها بيان تلك الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاجمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان احرر حاشية تبين مهملاتها وتفصل مجملاتها واضيف اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين مقدمة اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطاء والتخطية باطلا وموضوعه المحرر من حيث قال المصنف رحمه الله بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد والتصلية صريحا وضمنا والتزاما اذ شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين اي اذا اردت الشروع في المطالعة وهو صرف الفكر في بحث ليتجلى معناه فانظر وتامل في ابحث مبتدئا من اوله منتهيا الى آخره نظرا اجماليا لكن ينبغي ان يكون في ذلك النظر على وجه يتنقش في ذهنك جملة المعنى المراد منه فان انتقش في النظر الاول فذاك والا فذلك اما لخفاء في اللغة او لغلط او لسهو او لنسيان من الناسخ بحذف او زيادة او قلب او تصحيف او لتعقيد او لقصور فيك فراجع في الاول الى كتب اللغة او الى من عنده علمها وفي الثاني والثالث والرابع الى النسخة الاصح منها واما في الاخيرين فانظر نظرا ثانيا او ثالثا فصاعدا حتى يتنقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور التصورية من كل قضية منه اولا فاولا على الترتيب بدقة النظر في تلك الملاحظة وتبصر فيها اي في كل من تلك الامور هل يرد عليها اي على واحد منها امر من الامور القادحة فيها ام لا والمراد بالورود ههنا التوجه الذي هو اعم منه وبعد ظهور ذلك الامر من القوادح تبصر ثانيا هل يمكن دفعها اي ذلك الامر منها ام لا وبعد ظهور الدافع ثالثا هل يمكن عطف دفع ما يدفع ذلك الدافع ام لا وهكذا الى حيث يتوطن الذهن وآية التوطن الاختبار بتثنية النظر وتثليثه فصاعدا على حسب المقام وبعد الفراغ من تلك الملاحظة لاحظ الامور التصديقية ايضا بدقة النظر وتبصر في كل منها هل يتوجه عليها اي على واحد منها شيء من الاشياء التي تقدح فيها ام لا وبعد ظهور شيء من القوادح تبصر ثانيا هل يسوغ ويمكن التفصي عنها ام لا وبعد ظهور التفصي عنها ثالثا هل يمكن التفصي عن ذلك التفصي ام لا وهكذا الى حيث يحصل التوطن وآيته ههنا آيته هناك وبعد الفراغ عن تينك الملاحظتين لاحظ الامور القادحة المورودة التي اوردها عليها مورد سواء كانت محررة في شرح او حاشية اولا والضمير في عليها المطلق الامور تصورية كانت او تصديقية او للاخير فقط وهو الظاهر وترك التعرض حينئذ لما هناك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق عن اللاحق لان التصديقية مقاصد واكثر بحثا وايرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه الملاحظة ان يظهر لك هل هي متوجهة كما هو في زعم المورد ام لا فان ظهرت غير متوجهة اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد عظيم الشان معتقد الكل والاكثر فهناك القصور فيك لا فيه فتوقف حينئذ واختبر نظرك بتكريره مرة بعد اخرى ثم بالمطارحة مع الاقران ثم بالعرض على المشايخ والاساتذين فان ازاحوا شبهتك فذاك والا فالتسليم او الاحالة الى وقت فتحه تعالى والا فاستبصر في دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع هل يمكن دفع ما يدفعه ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت في المبحث من اوله الى آخره على هذا الوجه المذكور فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت واجدا ومصيبا لشيء من القوادح اصلا فذلك اي عدم الوجدان والاصابة اما لقصور ذهنك عن ادراكه او لعدمه لكمال من حرره في التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقص اصلا او لوقوع تحريره هذا كاملا واما ان تكون انت واجدا لشيء من الاشياء الواردة القادحة المدفوعة اي التي دفعها الناس او امكن دفعها واما ان تكون انت واجدا لشيء من الاشياء الواردة الغير المدفوعة ولا تعثر في شيء من هذه الاحوال التي هي الامور الثلثة المذكورة الا في الحالة الاولى فان القصور فيها محتمل كما تقدم واذا كانت ناشئة من القصور اي اذا ظهر لك ان الحالة الاولى ناشئة بالقصور ذهنك عن ذلك فلا تقتصر جهدك في ذلك اي في النظر او في المطالعة بناء على انها مصدر

او ان شئ ذلك مشترك بل استمر واثبت على ذلك فان الممارسة للشئ والملازمة له تورث الكمال في ذلك الشئ فاذا فرغت عن النظر في المبحث
الاول بالطريقة المهدية اليها الهادية الى الحق فانظر في المبحث الثاني من اوله الى آخره على الوجه الذي اريناك فان ظهر عليك ان القصور في
نفسك باق بعد بان لم تجد مدعاه او شيئا من القوادح فلا تفتر جدك وجهدك في النظر والمطالعة بل اثبت فانظر في المبحث الثالث
على ذلك الوجه وهكذا الى ان يتم الكتاب فان حصل لك الكمال فذلك الا فاعادته الى كتاب آخر فآخر الى ان حصل لك الكمال
او عد نفسك محلا قابلا لفيضان الكمالات عليها ولا تيأس من فضل الله فانك ايها العاقل لست من الذين قد محا هم المخاطبون
عن دفاترهم وفضل الله على الخلق اوسع من خواطرهم واذا وقع جدك وجهدك في المطالعة على هذا النهج والطريق المذكور سنة او اكثر الى
سنتين فلا اظنك ان لا تترقى بل اجزم ان تترقى في المطالعة الى وجه تقدر على تمييز المقبول من الاحكام عن المردود منها فاذا صرت مقتدرا
كامل القدرة على ذلك الطريق بحيث لا يحوم حولك قصور ولا خطأ وفتور فارتق الى حيث خلقت نوعا او شخصا له من المراتب العالية من الكمالات
النفسية التي هي معرفة الله تعالى ذاتا وصفة حيث قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ اي ليعرفون **خاتمة** اعلم ان
الشارح والمحشي اذا زاد على الاصل شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او تفصيلا لما اجمله او تكميلا لما نقصه واهمله والتكميل
ان كان ماخوذا من كلام سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض فعلى الاولين لما تفسير لما ابهمه فان كان بكلمة اي او بالبيان او بالعطف فتفسير باللفظ
وان كان بكلمة يعني او بايراده فتفسير بالمعنى الظاهر وصيغ الاعتراض مشهورة وبعضها محل لا يشارك فيه الآخر فيرد وما اشتق منه لما لا مدفع له بزعم المعترض
ويتوجه وما اشتق منه عم منه ونحو ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما يحقق له الجواب مع قوة في البحث ونحو ان قيل له مع ضعف فيه وقد يقال
ونحوه لما فيه ضعف شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث ونحوه لما فيه قوة سواء تحقق الجواب اولا وصيغة المجهول ايضا كان او مضارعا
ولا يبعد ويمكن كلها صيغ التمريض تدل على ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول وقلت لما هو خاصة القائل وقد اشتهر من الاساتذة
ان لا يعدّات شرح الكافية للشيخ الاجل الكامل في الكل الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره من خواصه وكذا قد يقال ان شرح المواقف للسيد
السند سند الكل في الكل له خاصة واختيار صيغ التمريض تواضع منهما رفع الله قدرهما واذا قيل حاصله او محصله او تحريره او تنقيحه او نحو ذلك
فذلك اشارة الى قصور في الاصل واشتماله على حشو وايهام وتراهم يقولون في مقام اقامة شئ مقام آخر مرة نزل منزلته واخرى انيب منابه
واخرى اقيم مقامه فالاول في اقامة الاعلى مقام الادنى والثاني بالعكس والثالث في المساواة واذا رأيت واحدا منها مكان الآخر فهناك
نكتة واذا اختار وافي الاول التفعيل في الاخيرين الافعال لان تنزيل الاعلى مكان الادنى يحوج الى نعالج والتدريج وربما يختم البحث بنحو تامل
فهو اشارة الى دقة المقام مرة والى خدشة فيه اخرى سواء كان بفيه او بدونها الا في مصنفات العلامة مولانا جلال الدين الدواني نور
الله مرقده فانه بفيه اشارة الى الثاني وبدونها الى الاول وهذا اصطلاح جديد له على ما نقله عنه بعض تلامذته مختص بها غير متجاوز عنها
قد فرغ من تاليفها احقر عباد الله القوي عليم الله بن عبد الرزاق الحنفي حامدا ومصليا في السادس من شهر شوال سنة في مكة المعظمة
حرسها الله تعالى عن الآفات وصلى وسلم على اكرم الخلائق افضل الصلوات واكمل التسليمات والحمد لله حمد الشاكرين في جميع الاحوال والافعال



تهذیب منطق فصیح حجتی ست که بوضع صناعت میزان برای تمییز فکر صحیح از فاسد عقل عقلا را قوت کامل عنایت فرموده + و
تحریر کلام شیخ ثنای مبدعی ست که نتیجه مقدمه ایجاد صور کائنات و تشکل اشکال بی امثال موجودات را فضیلت تامه بر سائر انواع
واجناس عالم کبری و صغری مرحمت نموده + صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم که آل عظام شان معرف دین و ایمان اند + واصحاب کرامش
موصل تصدیق و ایقان + و رحمت و رضوان بر روح پر فتوح اکابر علما که بر قوانین فلسفیه که مخالف اصول دینیه است از اهمال
ضوابط مضبوطه پرداختند + و بنا بر وابستن اصطلاح با کتاب علوم عقلیه بقدر ضرورت طالب اعجاز ساختند + لاسیما این منطق
اسلامی مروج فی زماننا که کدامی قانونش منافی دین مبین نیست + و ضابطه از ضوابطش مخالف شرع متین نی + چنانچه قول
حضرت محی الدین مخدومی مولانا جلال الدین رومی مبین این حال و شاهد صدق این مقال ست + جا بجا که میفرماید شعر

منطق و حکمت ز بهر اصطلاح | گر بخوانی اندکی باشد مباح

و شارح میزان منطق بوجوب تحصیل این فن شریف رفته + و باین خلاصه گفته + که حکمت در ایجاد عقلا معرفت ذات
وصفات او تعالی شانه هست باستدلال از آثار و آیات و آن بر منطق موقوف ست و معرفت ذات وصفاتش جل جلاله بر
همگنان واجب + پس تعلم منطق که موقوف علیه ست بدرجه اولی واجب باشد و مؤید اوست آنچه امام المفسرین سند المحدثین
شیخ المتصوفین والمتزهدین مقبول الادانی والاعالی حجة الاسلام امام غزالی رضی الله عنه وارضاه وجعل الجنة مثواه
در احیاء العلوم حواله قلم افاضت رقم فرموده که در منطق بحث از وجه دلیل و شرط آن و وجه حد و شرط آنست و این هر دو در علم
کلام داخل ست و در جای دیگر افادت نموده که علم کلام بسبب حراستش قلوب عوام را از تخیلات فرق مبتدعه از صناعات
واجبه علی الکفایه است انتهی و هرگاه این مقدمات را ترتیب دهیم تعلم منطق واجب علی الکفایه ثابت شود و از ینجاست که
تمامی علمای سلف و اکابر خلف از ین علم اهم العلوم عاری نبوده اند + و وجهش طحاوی بدون اشارت بنقل از احیا آورده

...ته منطق معیار علم ست هر که او را نمی داند علمش موثوق به نیست و وجه بودن این علم اهم العلوم آنکه این علم در حقیقت قوانین
گفتگوی ست که هر یک از عالم و جاهل و شهری و دهقانی با هم دیگر در معاملات می نماید و هرگاه کسی میخواهد که بر طرف ثانی در گفتگو
غلبه برآید تا وقتیکه سلسلهٔ گفتگو موافق این قوانین در واقع مسلسل می باشد احدی مغلوب نمی گردد و ذهنش از خطای
فکری مصون و محفوظ می ماند و هرگاه از یکی سخنی مخالف این قوانین بوقوع می آید عاجز شده خموشی می ورزد و دیگری
دران در گفتگو می چیرد ارسطو بتدوین آن قوانین عاصمه پرداخت و بمنطق موسوم ساخت زیرا که حکمای متقدمین
بسبب کمال ذکاوت محتاج بتدوین این علم نبوده اند و بعلت نهایت فطانت التفات باکتسابش ننموده چنانکه
امروز ما مردم بقواعد مقررهٔ اردو در گفتگو حاجت نداریم و روی توجه بسوی استحصالش نیاریم قوانین مدونه برای ناواقفان
زبان اردو ست خلاصه که منطق قوانین جاریهٔ هر زبان ست اختصاص بزبانی ندارد و جواز تعلم هر زبان از احادیث نبوی
ثابت ست پس تعلم قوانین آن نیز جائز خواهد بود و بعضی اکابر که با این فن اعتنا نداشتند بسبب فرط ذکاوت خود از قبیل
تحصیل حاصل انگاشتند زیرا چه دو طائفه را تحصیل این علم نباید یکی بلید که در فهمش نیاید دوم ذکی که او را تطویل لاطائل
نماید و باقی ماند زمرهٔ اوساط الذهن بر ایشان اکتساب این فن از اهم واجبات ست و چنانکه از کتب معتبره تصریح
بران رفته و آنچه در کتب فقهیه ممانعت با این فن وارد شده مراد از ان منطقی ست که مملو از شبهات معتزله است که براه راست
نیستند ورنه ذکر قواعد و ضوابط و جزئیات منطق از فلسفه نیست چنانکه در طحطاوی مذکور ست نه این منطق اسلامی که
امروز رواج دارد و اگر ممانعت مذکوره را نسبت بتوغل و انهماک در فن منطق تصور کرده شود تمامی علوم سوای علوم
دینیه شریک و سهیم منطق هستند و حق همان ست که آنچه خاتم المفسرین قدس سره العزیز بجواب استفتائی تحریر فرموده اند
عمده افادت نموده اند فلله درهم و ضوعف اجرهم خلاصه اش آنکه مثل منطق مانا بمثل شمشیر ست که اگر طیاری آن باراده
رهزنی و قتل و ایذا و نهب و غارت اموال بندگان خدا ست تمامی اوقات صرف طیاری محسوب معصیت و اگر نیت اعزاز
دین و دفع مظالم و حفاظت بنی آدم ست هر ساعت ترتیبش معدود عبادت همچنین تحصیل این فن اگر به نیت رد قوانین منضبطهٔ
دین اسلام ست سراسر گناه و عذاب ست و اگر بعزم تائید اصول مقررهٔ دین و ابطال ضوابط کفر و الحاد ست سراپا خیر و ثواب انتهی
و اگر نیک تصور نموده شود و تاملی کرده آید فرقی میان این علم و علوم دینیه نمی برآید چه تحصیل این علوم هم اگر بغرض لزام علمای ربانی
و فضلای حقانی و اکتساب دنیا و نام آوری و خلل اندازی در اصول مقررهٔ اسلام و مسائل حقهٔ شرعیه است نیک نگردد و اگر بفحوای
کلام خیر الانام انما الاعمال بالنیات به نیت عمل صالح و امر بالمعروف و نهی عن المنکر ست خیر و طالبش مثاب و چون ضرورت تعلم
این فن بر همگنان ثابت شد و در تحصیل کتب قدیمه و حواشی جدیده طلبهٔ علوم با وجود صرف مدتهای دراز و تضییع اوقات دیرینه
نفع فراوان بر نمی دارند و مهارت تامه بمراعات قوانین در مواضع لازم الرعایة و قوت استخراج امثلهٔ جدیده سوای
امثلهٔ معینهٔ مذکورهٔ رسائل فن پیدا نمی آرند و معلمان بر طریقهٔ مستمره با مثله که در کتب سلف اندراج یافته سخن میرانند

وتعلمان هم بتبعیت شان برهان امثله ست اولیه واقوال متعارفه اکتفا ورزیده از ترقی استعداد بازمی مانند واگر کسی را
احیانا سرمایهٔ کمال استعداد حاصل آید با وجود ذهن وذکاوت در تحصیلش عمری باید ومحنتی شاید وتا هذا الآن کسے از
متقدمین ومتاخرین بجهت رفع این خرابیها ضابطهٔ ایجاد نفرموده وقاعدهٔ اختراع ننموده که در اندک زمان طلبهٔ علوم
را از آن قوت مسائل منطقیه بانحای شتای جدیده حاصل نمایند وقدرت صرف آنها در هر عبارت وهر زبان بهم رسانند لهذا
اقل الانام بامید مغفرت غفار منعام **الٰهی بخش** نام ترجمهٔ اللهم اغفر توفیق انجام این کار دشوار را که امریست تازه وجدید
وماخذش بجز اختراع ذهن فقیر کسی نه دیده ونه شنیده از میسر حقیقی مسالت نموده ولعروه وثقای تائیدش تمسک جسته
در شمار دشوار گذار حل ترکیب شرح تهذیب عبدالله یزدی حسب ضوابط منطقیه شبدیز قلم همت را بعنان فصاحت بیان
سپردم وکه بعبارت فارسی بعد تحریر زبان اردو واز سواد به بیاض آوردم زیرا که بر طبق حال اگر این هم بعبارت عربی مرقوم
گشتی بسبب دقت فهمش سررشتهٔ مقصود اصلی که طلبه را در فهم مطالب آسانی دست دهد از دست رفتی واگر بجز آسانی بزبان
اردو مسطور گردیدی فائدهٔ عام وبهرهٔ تامش سوای مردمان هند آن هم مختص ببلادی چند دیگر اهل ولایت از سیدی ناچار
بحکم خیر الامور اوسطها زبان فارسی را که باعتبار دقت وسهولت میان عربی واردو دست مناسب دیدم وبنظر رعایت
قواعد منطقیه تحریر این تمرین منطق را بعبارت فارسی پسندیدم تا افادتش مختص ببلاد هند نبود بلکه در پنجاب ودکن وایران وتوران
وغیره عام گردد واگر استاد شفیق تلمیذ با تمیز خود را یک روز درس شرح تهذیب هد در روز دیگر این حل ترکیب تعلیم نماید
چند روز وچند ورق مسائل ضروریه محفوظ خاطرش شود وبر صرف قوانین منطقیه در هر زبان قادر گردد واستعدادش اضعاف
مضاعفه بیفزاید ودر هر عبارت بوجه نیکو شهب تیزگام ذهنش بجولانگاه ترتیب موصل تصوری وتصدیقی قصب السبق
از اقران خود درباید وچون درین کتاب تعلیم نوآموز منظور است وآن بتدریج نافعتر بود لهذا در تحریر ترکیب ولا سهولت
بکار رفت ضمن بعد مسائل مشکله نوشته آمد تا بخاطر گرفتن آسان شود وبحقیقت مفید عام فی گردد ونافع تام مانی شود که بذریعهٔ
بدر تابندهٔ فلک سخن گستری مهر درخشندهٔ سپهر هنر پروری مربع نشین چار بالش علم وکمال مسند گزین محفل عز واقبال شمع
روشن کن شبستان منقولات مشتری جواهر گران بهای معقولات فرمانروای ممالک علوم شریعه سریر آرای کشور فنون لطیفه
فرمان دهِ مملکت امارت وغریب نوازی تاج علم شهرستان قدر شناسی وغربا پروازی سر آمد کبلای مفسرین قافله سالار فقها محدثین قطع

ذو همة کیوان دون مکانه
تشق من انواره حجب الدجی

وبرأیه النجم المنیر تحیرا
وتستر من جدواه افئدة الوری

عالی جناب معلی القاب نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر المخاطب بنواب والا جاه امیر الملک دام اقباله بالمجد والتفاخر بنظر سیاران
سرادق عظمت وجلالت ودربانان سراپردهٔ ابهت وایالت زینت بخش اورنگ سلطنت وشهریاری رونق افروز دیهیم مملکت وجهانداری الیه
کامگار اقلیم عدل وداد گستری ضابطه ضوابط ممالک منجی خلائق از ورطات مهالک ملکه

ملکی ملکات ملائک قدسی صفات عادل اسمعیل ناطقه فقیه المثیل ملاذ صنادید زمان مرجع جبابرهٔ عصر اوان سکندر حشمت جهانگیر سطوت قطعه

بلقیس روزگار که بخت بلند حال — تا زد بر آستانهٔ جاهش بجای کری
گردی زخاک درگه گردون قباب او — بر فرق سروران جهان کرده افسری

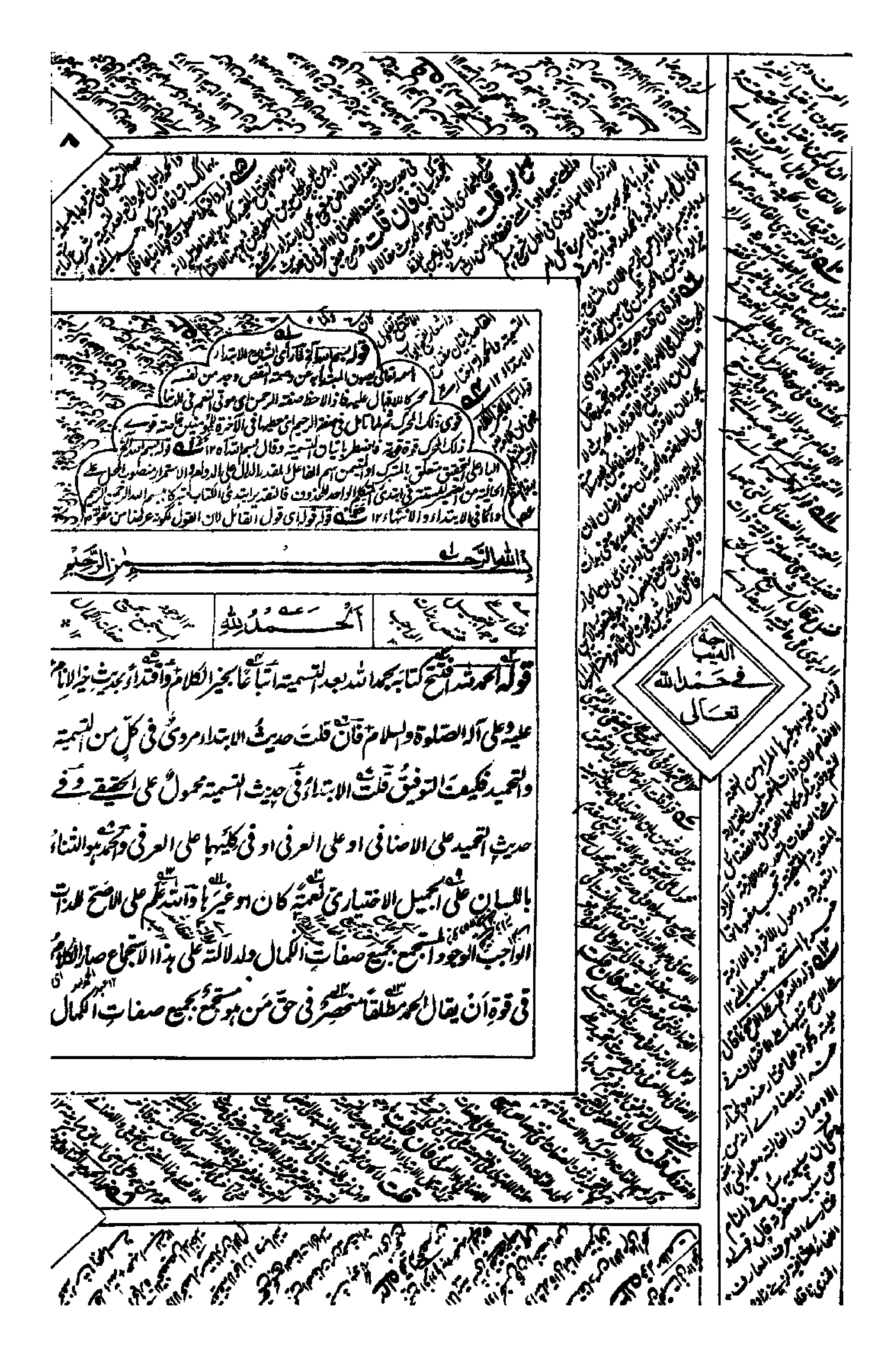
مقنن قوانین جهانبانی موجد آئین گیتی ستانی شعشعهٔ مهر عالمتاب کشورکشائی پیرایهٔ عرائس فرمانروائی تاجدار اقلیم شرفافرازی و رعیت پروری وارثهٔ ملک دیهیم سکندری گوهر افزای افسر داور رنگ پرده کشای چهرهٔ دانش و فرهنگ نسرین شاداب حدیقهٔ فرو بهروزی شمشاد بلند قامت بوستان فتح و فیروزی خسرو شهرستان شیرین کلامی پیشواه جهان رفعت و بلند نامی غرهٔ ناصیهٔ کامگاری قرهٔ باصرهٔ نامداری قمر طلعت عطارد ضمیر ناهید حجب خورشید نظیر کیوان رفعت و مشتری تدبیر بهرام صولت و فلک سریر قیصر اقبال و کسری جلال روشنک نوال و نوشابه خصال بلقیس احتشام الملقب احترام گردون جناب نجم خدم اوج آسمان علو همم رانیه اعظم امیرنبت امیرنبت امیرنبت امیرنبت امیر نبیسه عالیه نواب شاهجهان بیگم صدر آرای ریاست بلدهٔ بهوپال لازالت بدور اقبالها ما طلع الشمس و لمع الهلال جلوهٔ ظهور پذیرد و لباس اجابت در برگیرد نظر بران برای نذر محجابان بارگاه عصمت پناه نام نامیش باسم گرامی تحفهٔ شاهجهانی نهادم و بامید قبولیت پیش حضور فیض معمور فرستادم از آنجا که نونهال سخن را آبیاری بذل و نوال و نشو و نمائی ست و گوهر علم و فن را از جوهر شناسی کمال قدر و آبروئی گل مراد را بدامن مقصود فراچیدم و نقد تمنا را در آستین آرزو دیدم یعنی نظر قدردانی و هنرپروری باعطای صلهٔ پسند فرمود و بغرض نفع رسانی و فیض گستری برای طبع کنانیدن این تحفه حکم نمود لیس بحکم الکنایة ابلغ من التصریح سزاوار آنست که شکرانهٔ این در عبارتی ادا کرده آید که در ان مقدار صله هم جلوه نماید در شکر این عطیه اگر هزار قلم بر گلبن سپاس گزاری هزار سال هزار در هزار زمزمه سنجی نماید از عهدهٔ یکی از هزار بر نیاید همان به که کام و زبان بیان را بحلاوت دعا چاشنی گیر سازم و رخش تقریر را بمضمار این تحیت بتازم شعر

الهی تا جهان را نام باشد در جهان باشی — بملک جاه و حشمت فیض بخش و حکمران باشی

واهب العطایا طلبا را شوق تحصیل و ذوق تکمیلش عنایت فرماید و بملاحظهٔ فوائدش توفیق استفاده کرامت نماید امید از ناظرین با انصاف آنکه هرگاه ازین تحفه نفعی بردارند در حق صاحبش بترقیات دارین هزاران دعاها فرمایند و اگر جائی استبعادی متوهم شود اولا بر اصول مقررهٔ این فن عرض کنند اگر مطابق یافته سبب آن اقبال و قبولیت مالک دانند و رنه بر هستر با نظر انداخته علت آن ایجادی ماخذ و مقتضای بشریت محرر تصور نمایند شعر

سخنی نیست که در وی نبود پست و بلند — کو کلامی که بود جمله بصحت پیوند

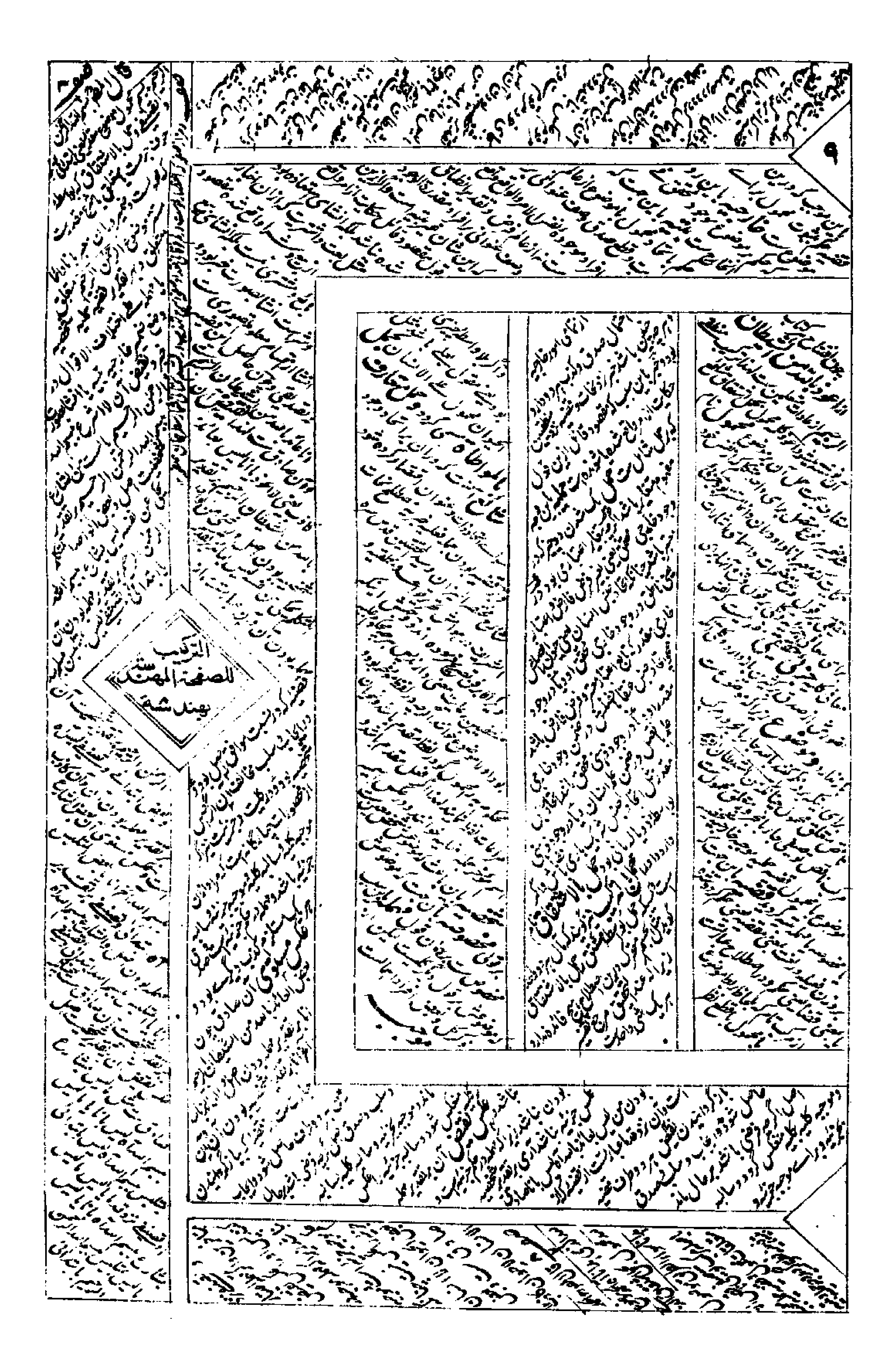
و هنگاه عنوان بر دعای باعث قبول و رواج کتاب ختم گردید وقت شروع مقصود رسید لهذا متوکلا علی الله مقصود شروع میشود و باقبال ام اتصال مرجو مسلمه دامت ریاستها بالحشمة و الاقبال المصینت عن الانقلاب مبادی حال ابتدای این اختراع محض نموده می آید چون افتتاح کتاب الخ



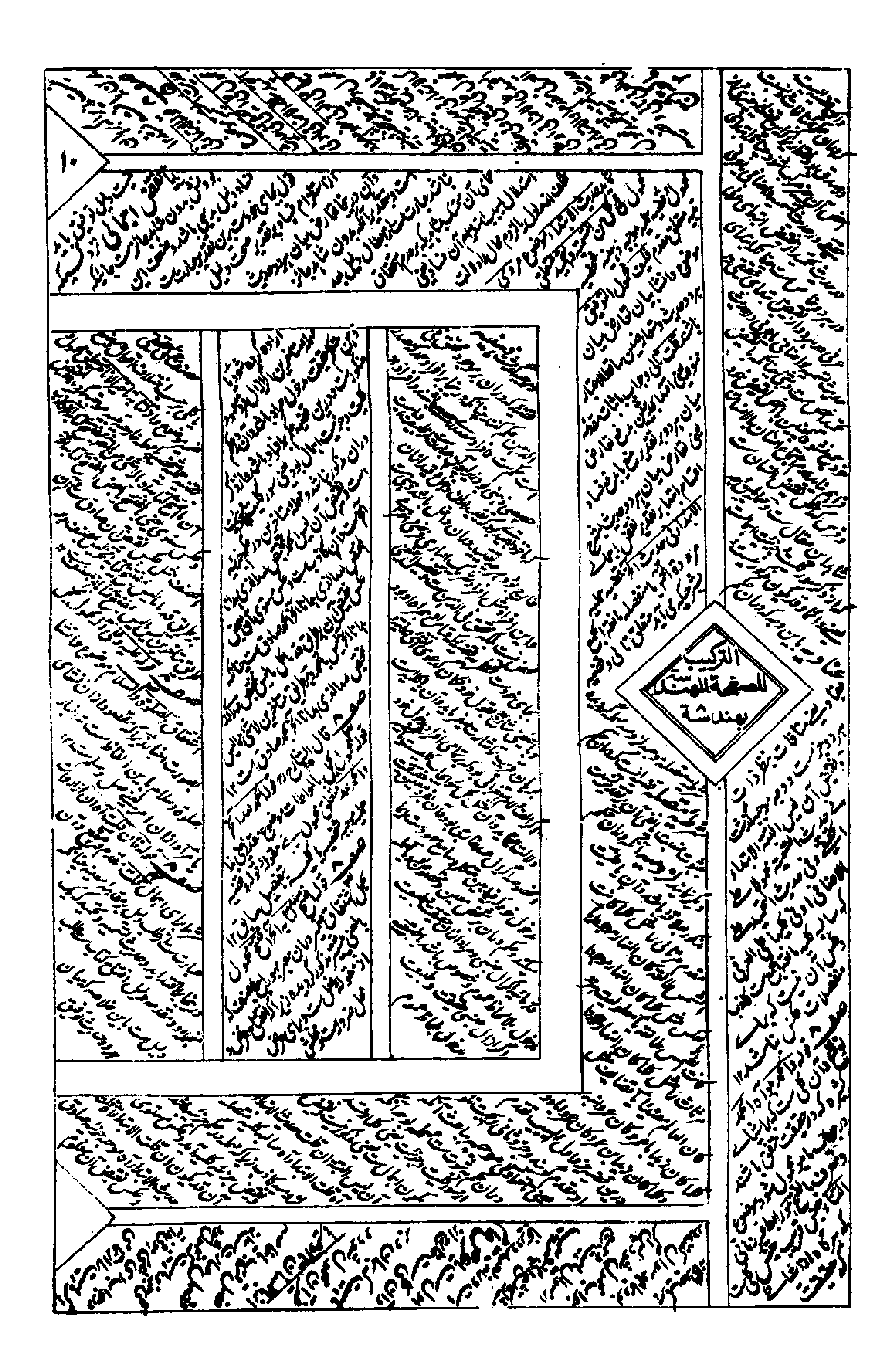
بسم الله الرحمن الرحيم

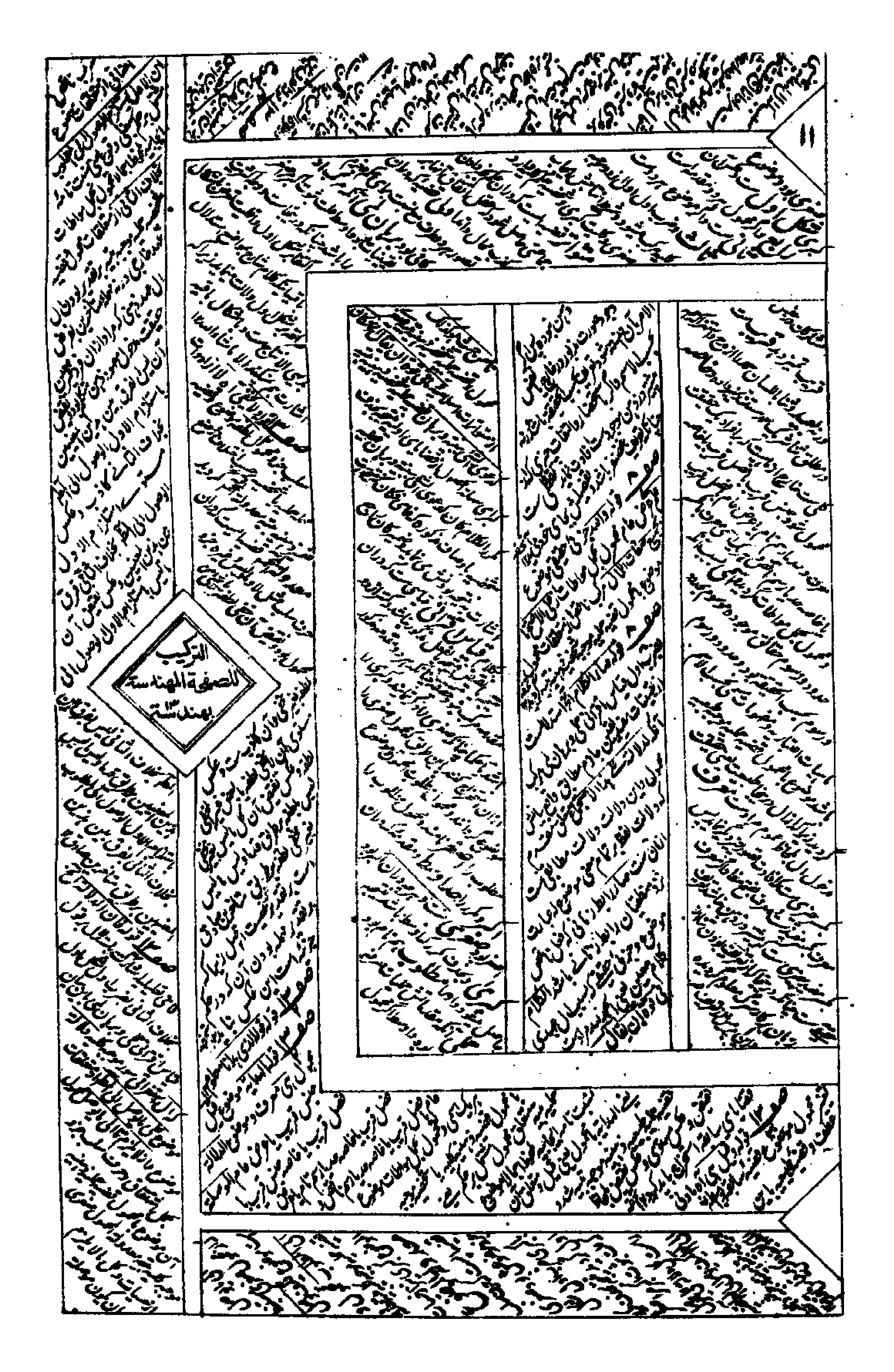
الحمد لله

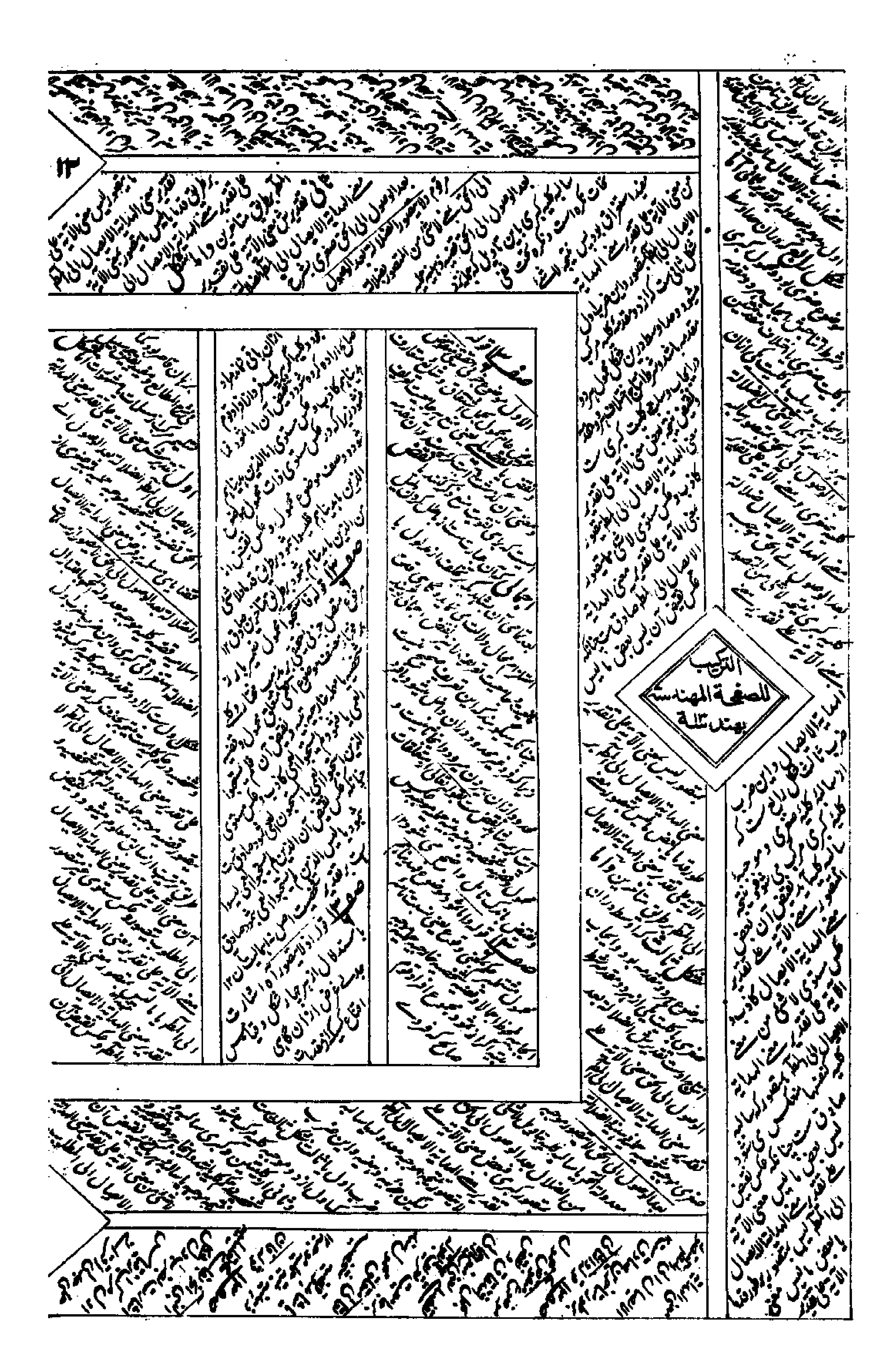
قوله الحمد لله افتتح كتابه بحمد الله بعد التسمية اتباعا بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام عليه وعلى آله الصلوة والسلام فان قلت حديث الابتداء مروي في كل من التسمية والتحميد فكيف التوفيق قلت الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي وفي حديث التحميد على الاضافي او على العرفي او في كليهما على العرفي والحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان او غيرها والله علم على الاصح للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة ان يقال الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال



التركيب
للصفحة المهملة


التركيب
للصفحة الهندسة
بهندشة


التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة ١٣

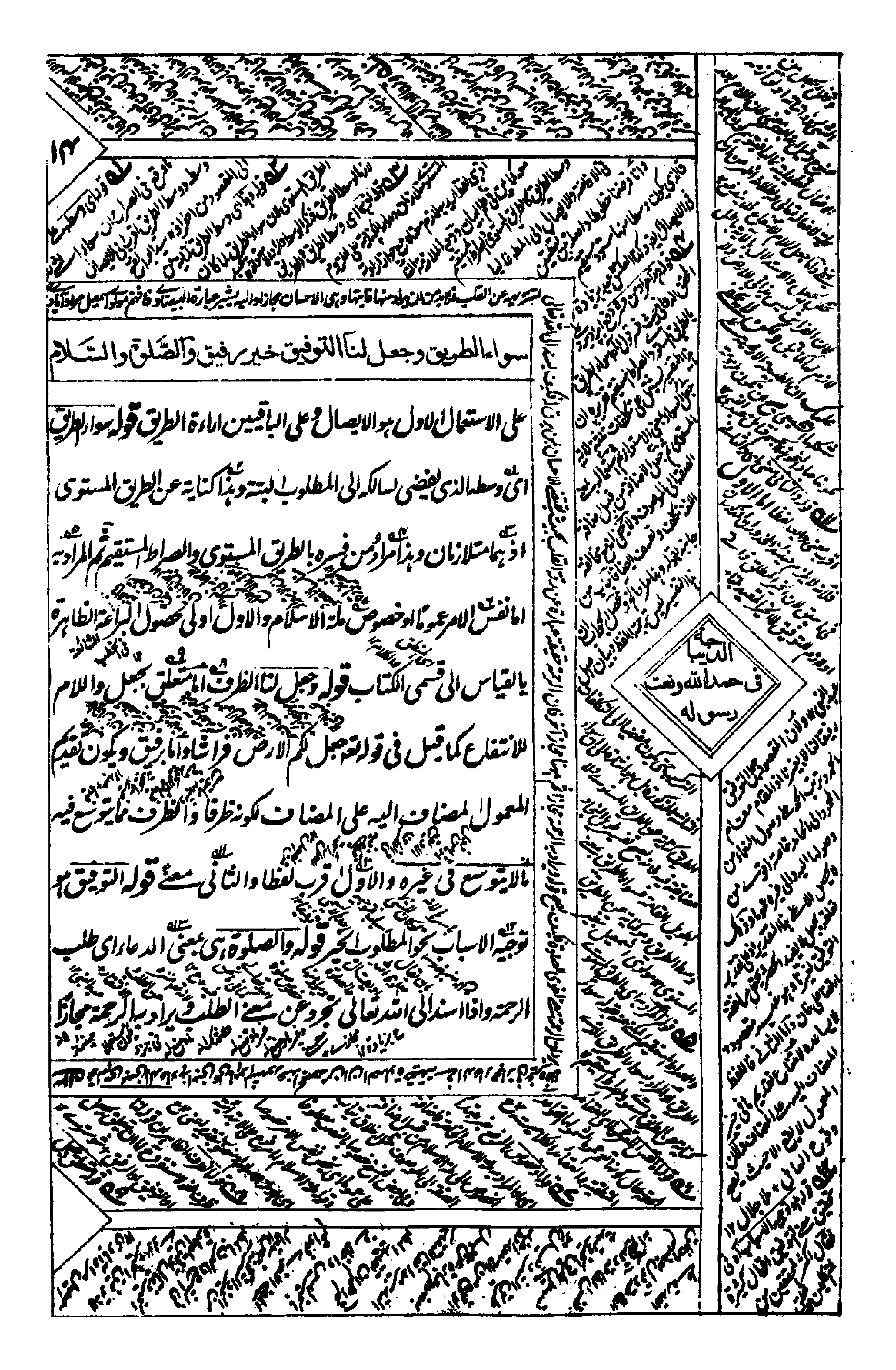

التركيب
للصفحة المهندسة
بهندسة ١٣



الديباجة في حمد الله تعالى

الذي هدانا

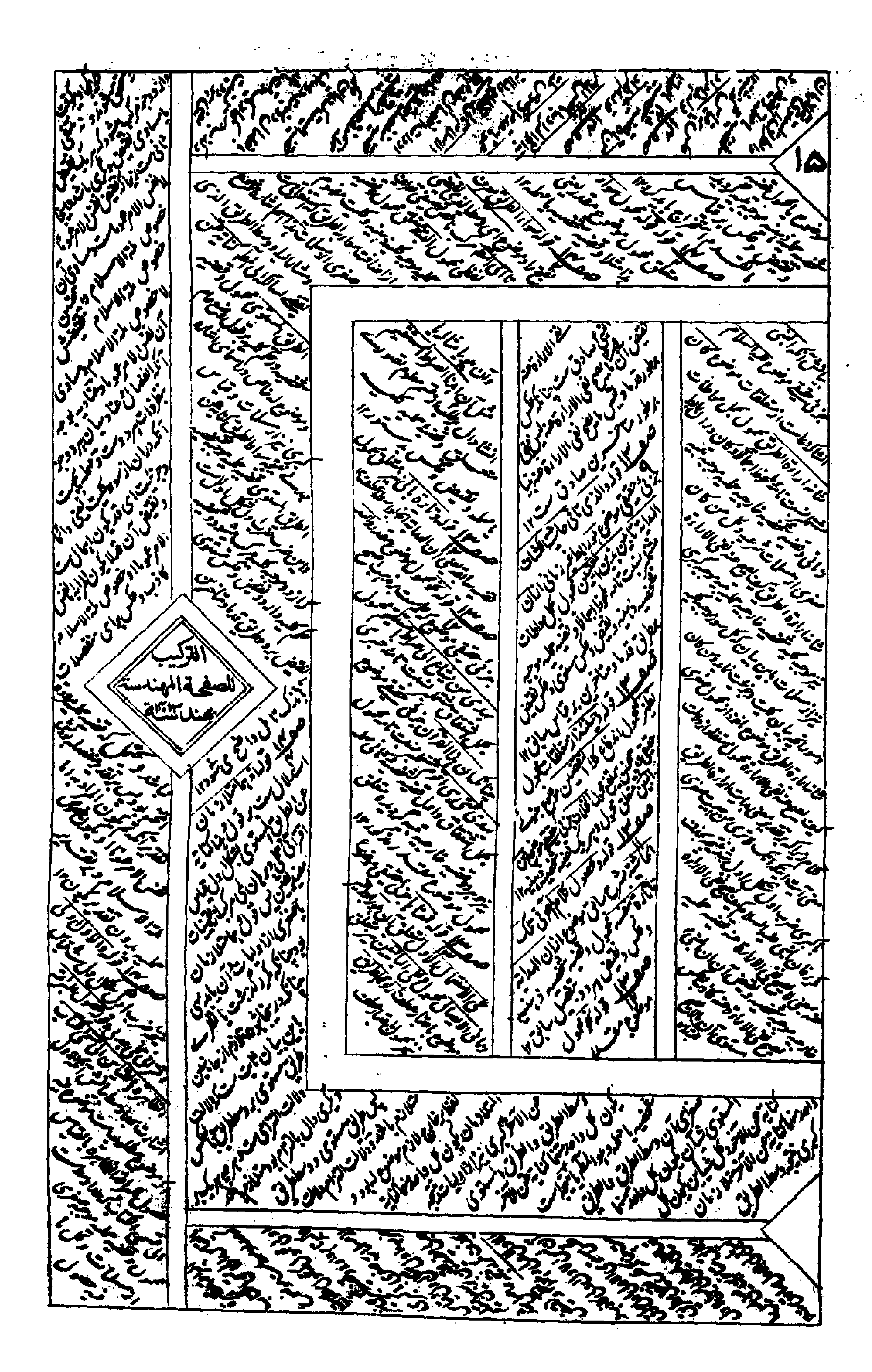
من حيث هو كذلك فكان كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى لطفه قوله الذي هدانا الهداية قيل هي الدلالة الموصلة اي الايصال الى المطلوب وقيل هي ارادة الطريق الموصل الى المطلوب والفرق بين هذين المعنيين ان الاول يستلزم الوصول الى المطلوب بخلاف الثاني فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا يلزم ان تكون موصلة الى ما وصل فكيف توصل الى المطلوب والاول منقوض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا يتصور الضلالة بعد الوصول الى الحق والثاني منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت فان النبي عليه السلام كان شانه ارائة الطريق والذي يفهم من كلام المصنف في حاشية الكشاف هو ان الهداية لفظ مشترك بين هذين المعنيين وح يظهر اندفاع كلا النقضين وقد تقع الخلاف من البين وحصول كلام المصنف في تلك الحاشية ان الهداية تتعدى الى المفعول الثاني تارة بنفسه نحو اهدنا الصراط المستقيم وتارة بالى نحو والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وتارة باللام نحو ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فمعناها

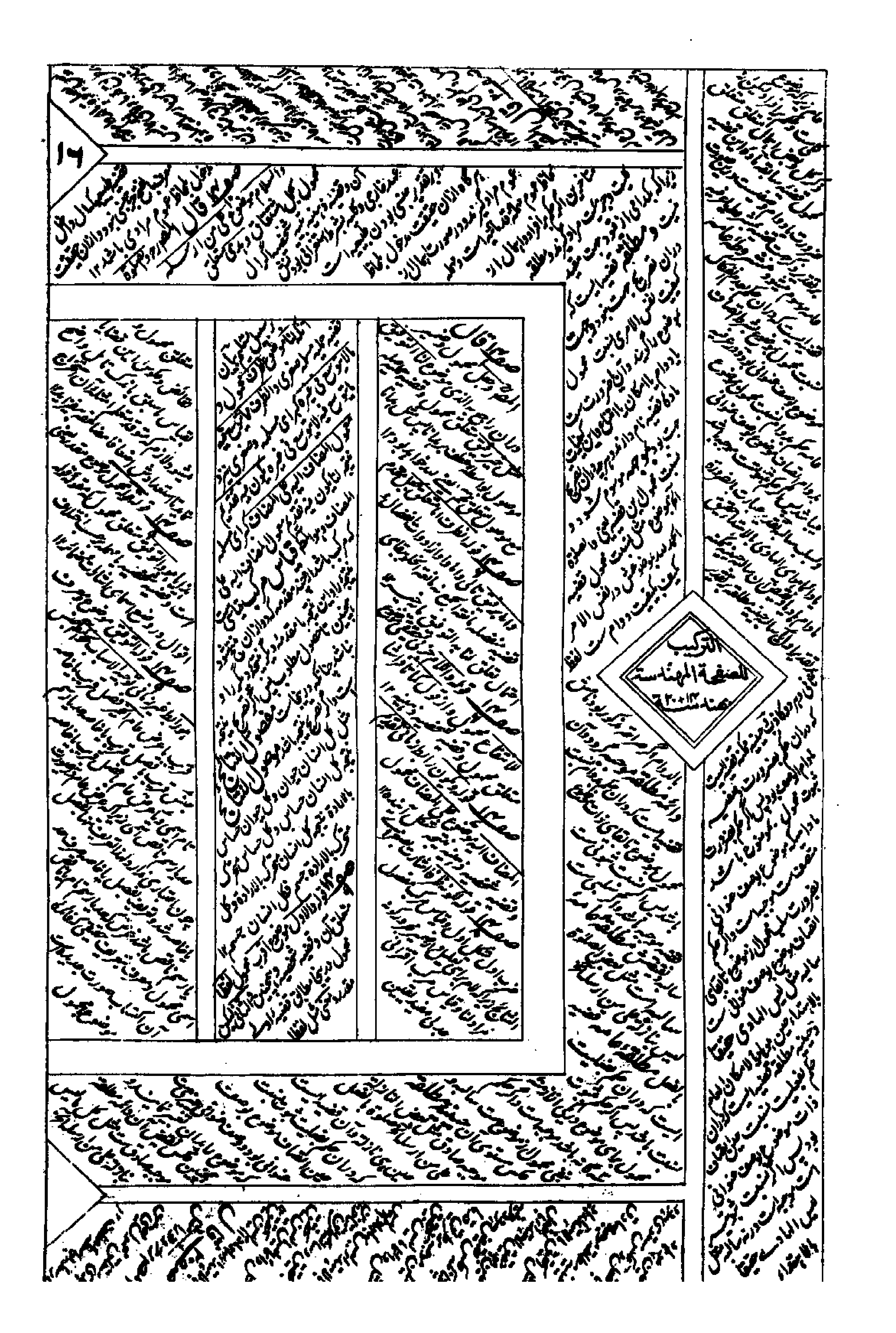


سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة والسلام

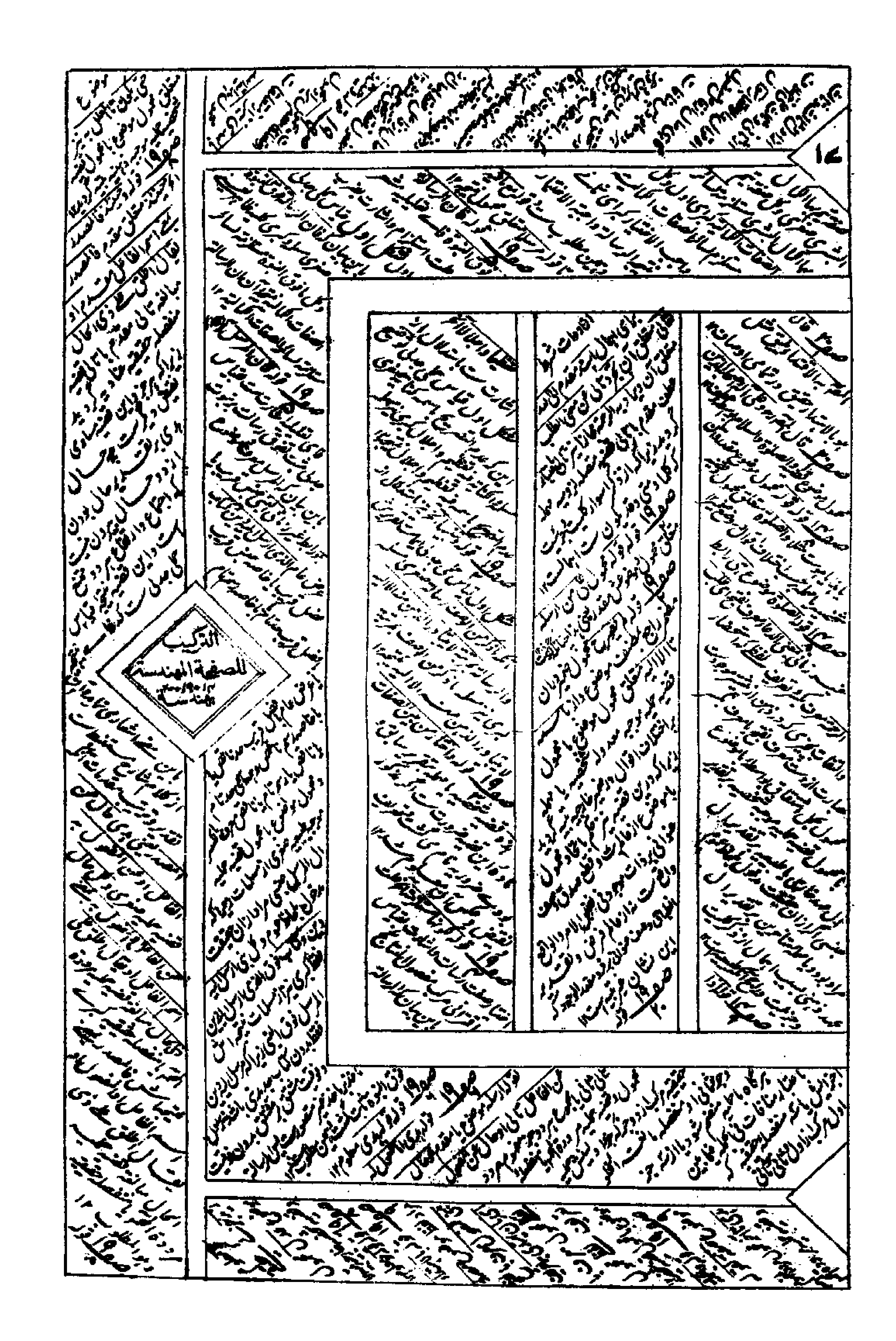
على الاستعمال الاول هو الايصال وعلى الباقيين اراءة الطريق قوله سواء الطريق
اى وسطه الذى يفضى لسالكه الى المطلوب البتة وهذا كناية عن الطريق المستوى
اذ هما متلازمان وهذا مراد من فسره بالطريق المستوى والصراط المستقيم ثم المراد به
اما نفس الامر عموما او خصوص ملة الاسلام والاول اولى لحصول البراعة الظاهرة
بالقياس الى قسمى الكتاب قوله وجعل لنا الظرف اما متعلق بجعل واللام
للانتفاع كما قيل فى قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا واما برفيق ويكون تقديم
المعمول المضاف اليه على المضاف لكونه ظرفا والظرف مما يتوسع فيه
ما لا يتوسع فى غيره والاول اقرب لفظا والثانى معنى قوله التوفيق هو
توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير قوله والصلوة هى بمعنى الدعاء اى طلب
الرحمة واذا اسند الى الله تعالى تجرد عن معنى الطلب ويراد بها الرحمة مجازا

الديباجة
فى حمد الله ونعت
رسوله

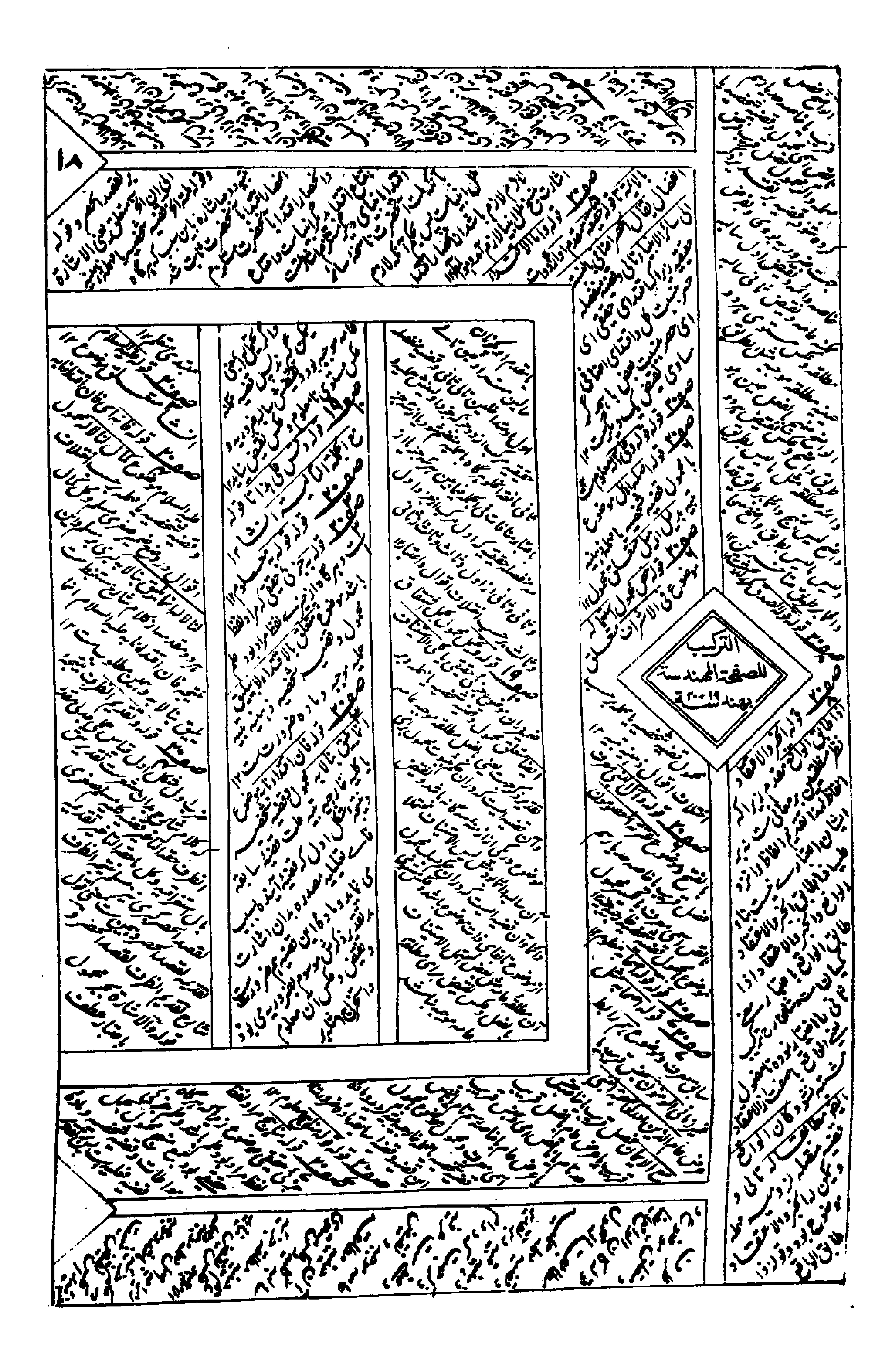

۱۵
الترکیب
الصفحة المهندسة

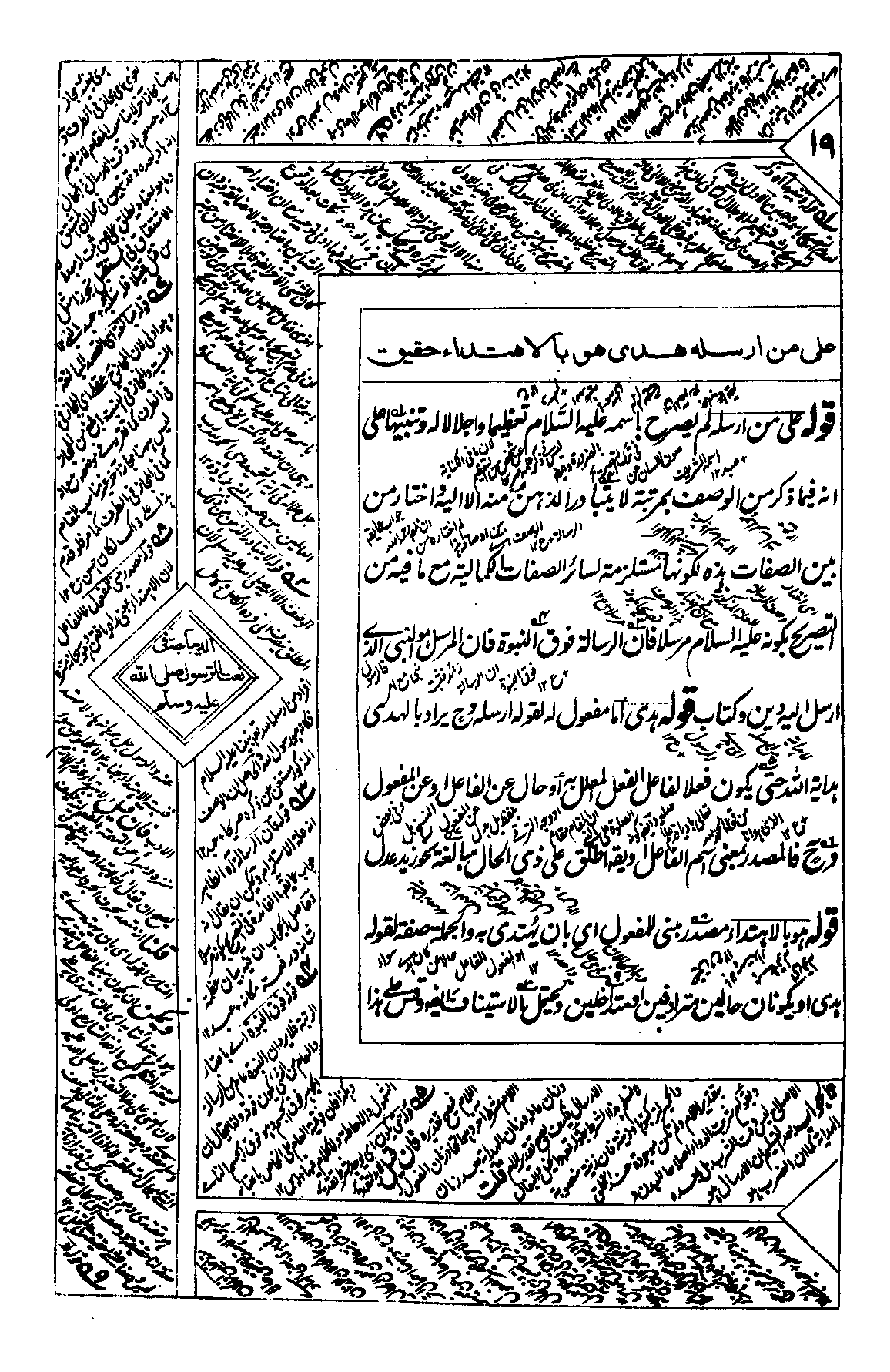


١٦
التركيب
الصفحة المهندسة



١٧
الترکیب
للصفحة الهندسة





على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق

قوله على من ارسله لم يصرح باسمه عليه السلام تعظيما واجلالا له وتنبيها على انه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهن منه الا اليه واختار من بين الصفات هذه لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية مع ما فيه من التصريح بكونه عليه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبي الذي ارسل اليه دين وكتاب **قوله** هدى اما مفعول له لقوله ارسله و ح يراد بالهدى هداية الله حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به او حال عن الفاعل وعن المفعول و ح فالمصدر بمعنى اسم الفاعل ويقع اطلق على ذي الحال مبالغة كزيد عدل

قوله هو بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى به والجملة صفة لقوله هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف كما في وقس على هذا

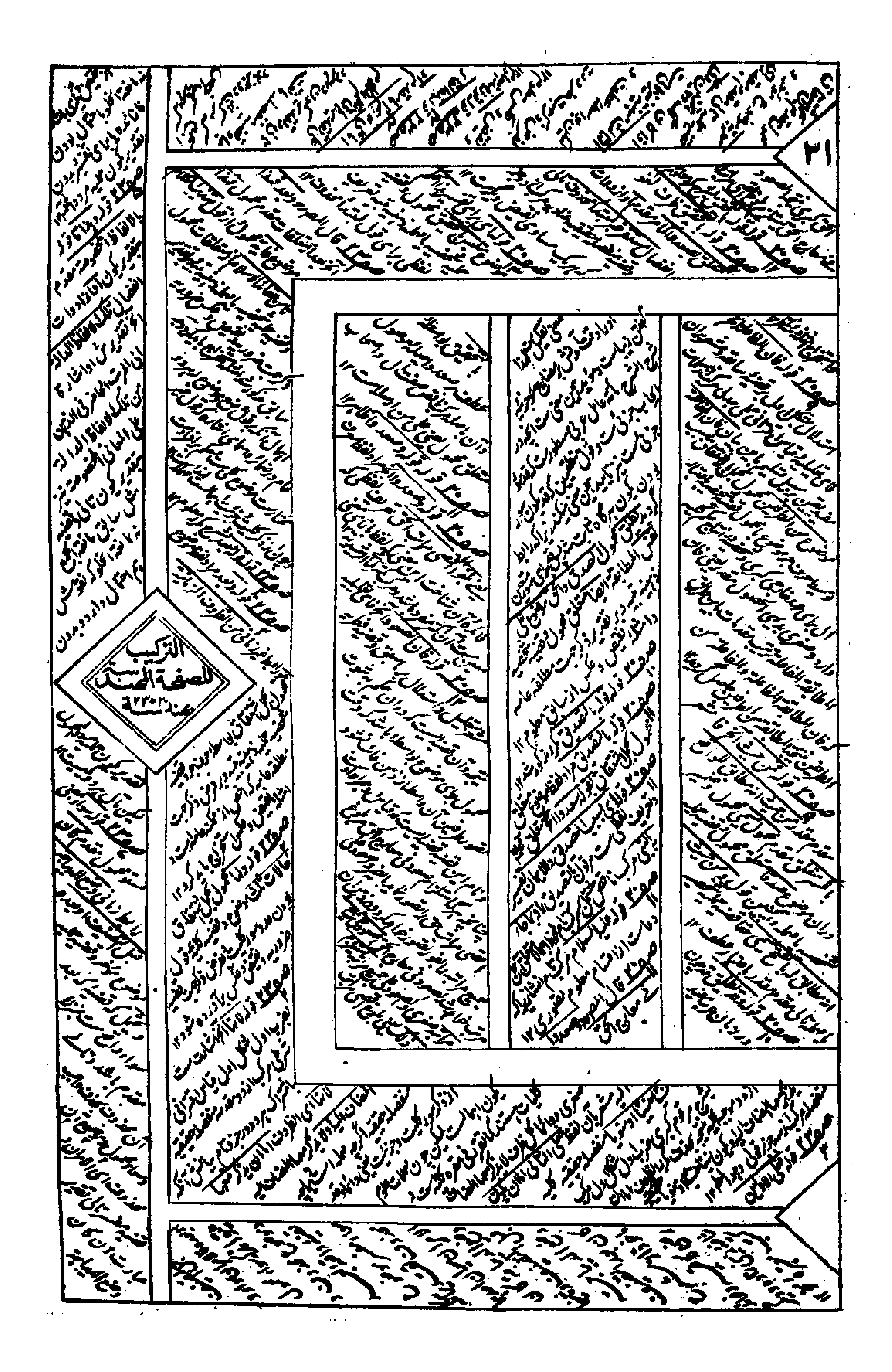
الى بيان صفت رسالت الرسول صلى الله عليه وسلم

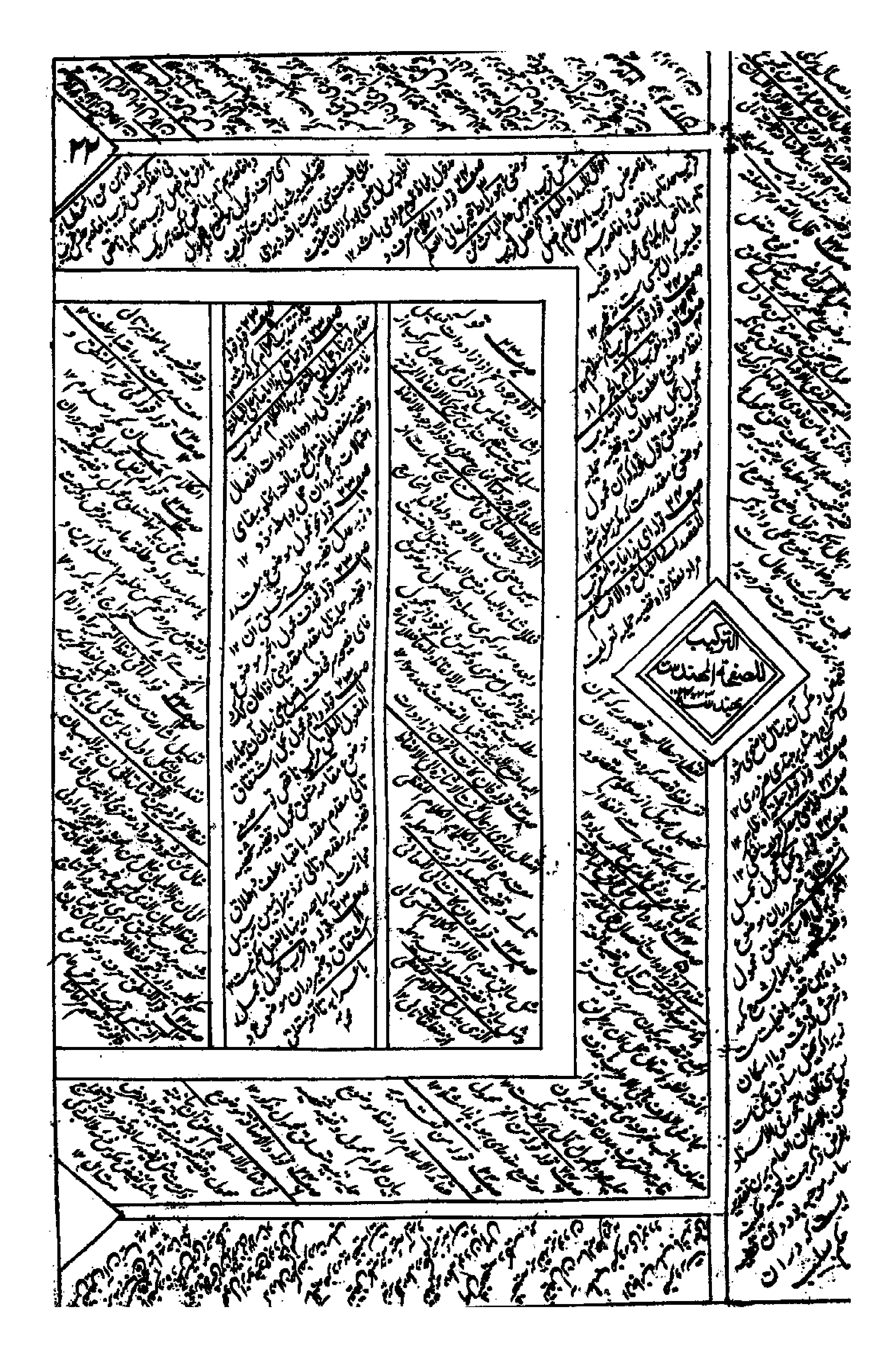


ونورا به الاقتداء يليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في
مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا في معارج الحق بالتحقيق

قوله نورا مع الجملة التالية قوله متعلق بالاقتداء لا يليق فان اقتداءنا به عليه السلام لا يليق بنا
لا به فانه كمال لنا لا له وتقديم الظرف لقصد الحصر والاشارة الى ان ملته ناسخة لملل سائر الانبياء
عليهم السلام واما الاقتداء بالاية فيقال انه اقتداء حقيقة او يقال الحصر اضافي بالنسبة الى سائر الانبياء
عليهم السلام قوله وعلى آله اصله اهل بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف وآل النبي عترته المعصومون
قوله واصحابه هم المومنون الذين ادركوا صحبة النبي عليه السلام مع الايمان قوله مناهج جمع
منهج وهو الطريق الواضح قوله الصدق الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضا
مطابقا له فان المفاعلة من الطرفين فمن حيث انه مطابق للواقع بالكسر يسمى صدقا ومن حيث
انه مطابق له بالفتح يسمى حقا وقد يطلق الصدق والحق على نفس المطابقة ايضا قوله بالتصديق
متعلق بقوله سعدوا اي بسبب التصديق والايمان بما جاء به النبي عليه السلام قوله صعدوا
في معارج الحق معنى بلغوا اقصى مراتب الحق فان الصعود على جميع مراتبه يستلزم ذلك قوله بالتحقيق
ظرف لغو متعلق بصعدوا او مستقر خبر لمبتدأ محذوف اي هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي متحقق

البلجة في النعت ومنقبة الآل والاصحاب


٢١
التركيب
للصفحة الحمد
سنة ١٣٠٣

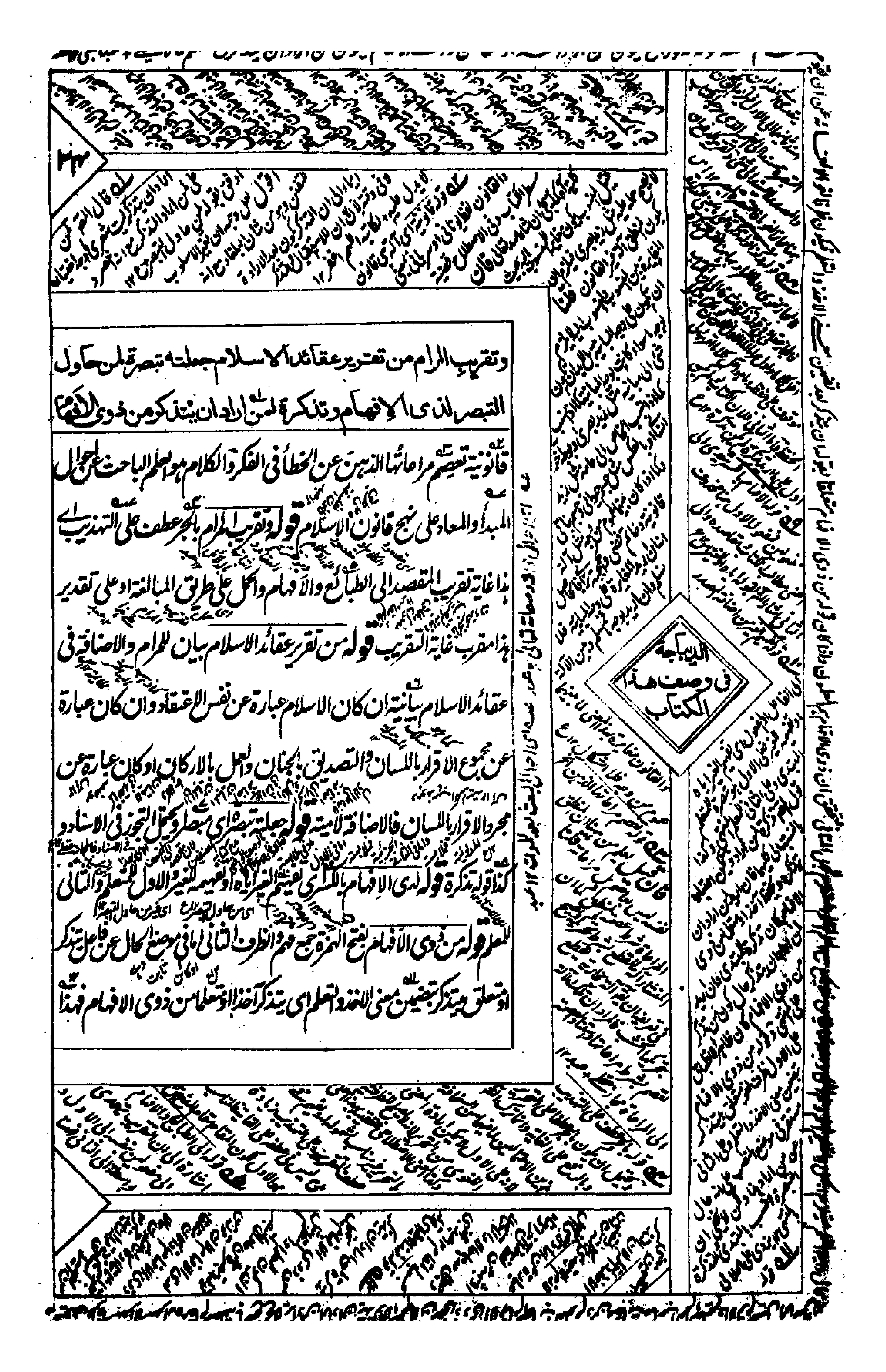


التركيب
للصفحة المندرجة

وبعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق و الكلام

قوله وبعد هو من الظروف الزمانية ولها حالات ثلث لانها اما ان يذكر معها المضاف اليه او لا وعلى الثاني فاما ان يكون نسيًا منسيًا او منويًا فعلى الاولين معربة وعلى الثالث مبنية على الضم **قوله** فهذا هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام وهذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة او تلك الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود للالفاظ المرتبة ولا للمعاني في الخارج فان كانت الاشارة الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي وان كانت الى المعاني فالمراد به الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي **قوله** غاية تهذيب الكلام حمله على هذا اما بناء على المبالغة نحو زيد عدل او بناء على ان التقدير هذا الكلام مهذب غاية التهذيب فحذف الخبر واقيم المفعول المطلق مقامه واعرب باعرابه على طريق مجاز الحذف **قوله** في تحرير المنطق والكلام لم يقل في بيانهما لما في لفظ التحرير من الاشارة الى ان هذا البيان خال عن الحشو والزوائد والمنطق آلة

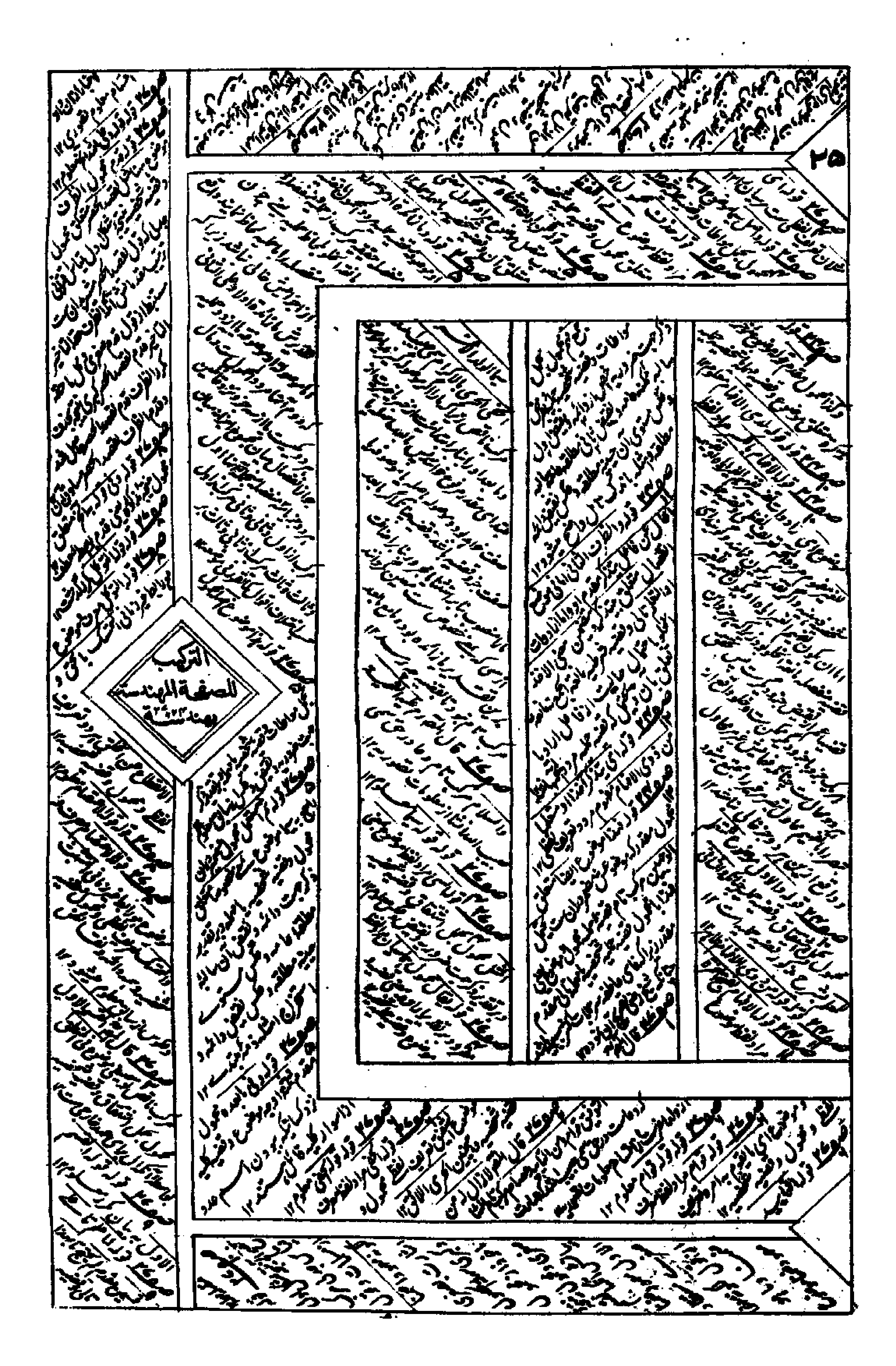
الديباجة
في وصف هذا
الكتاب

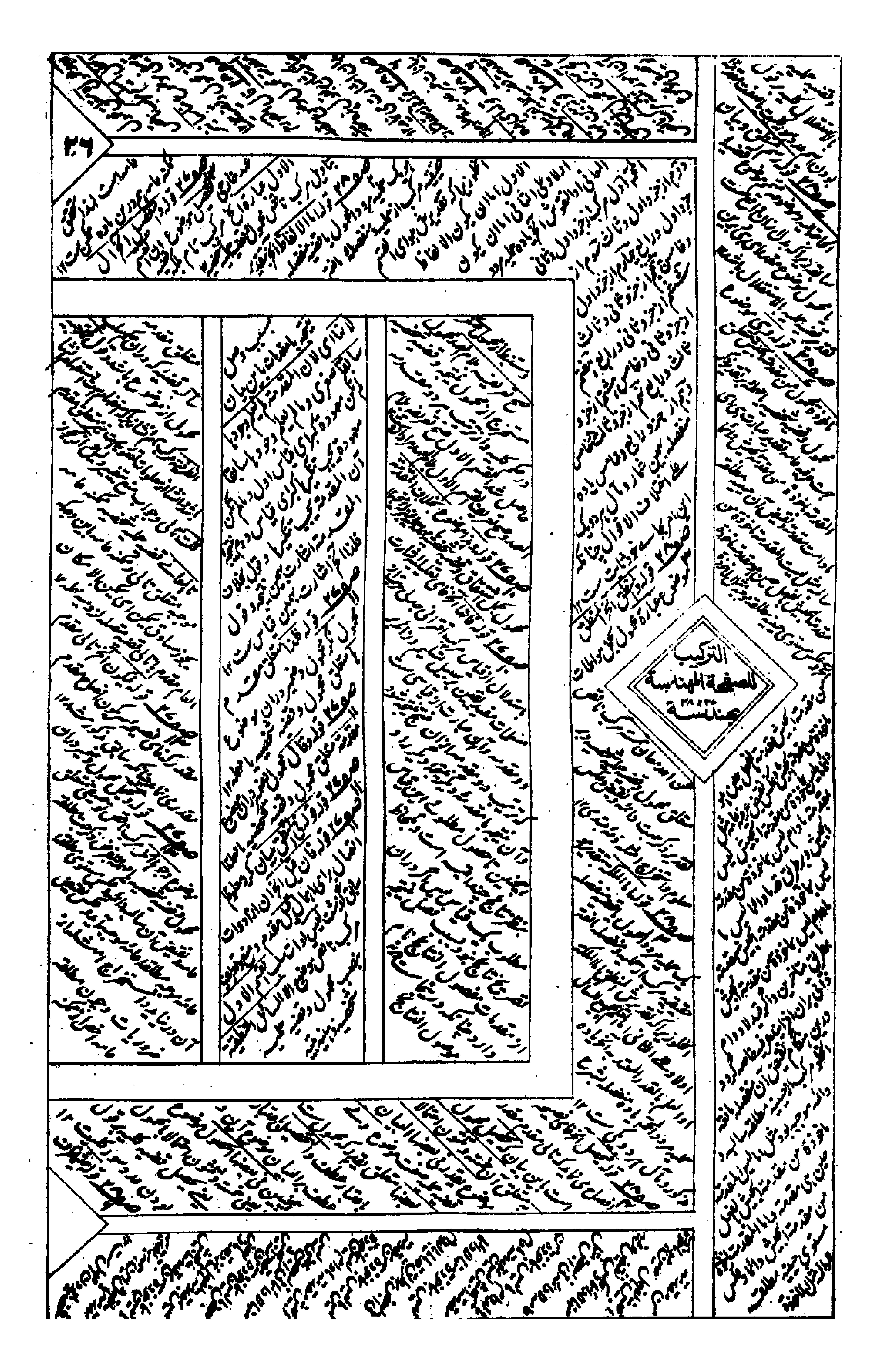


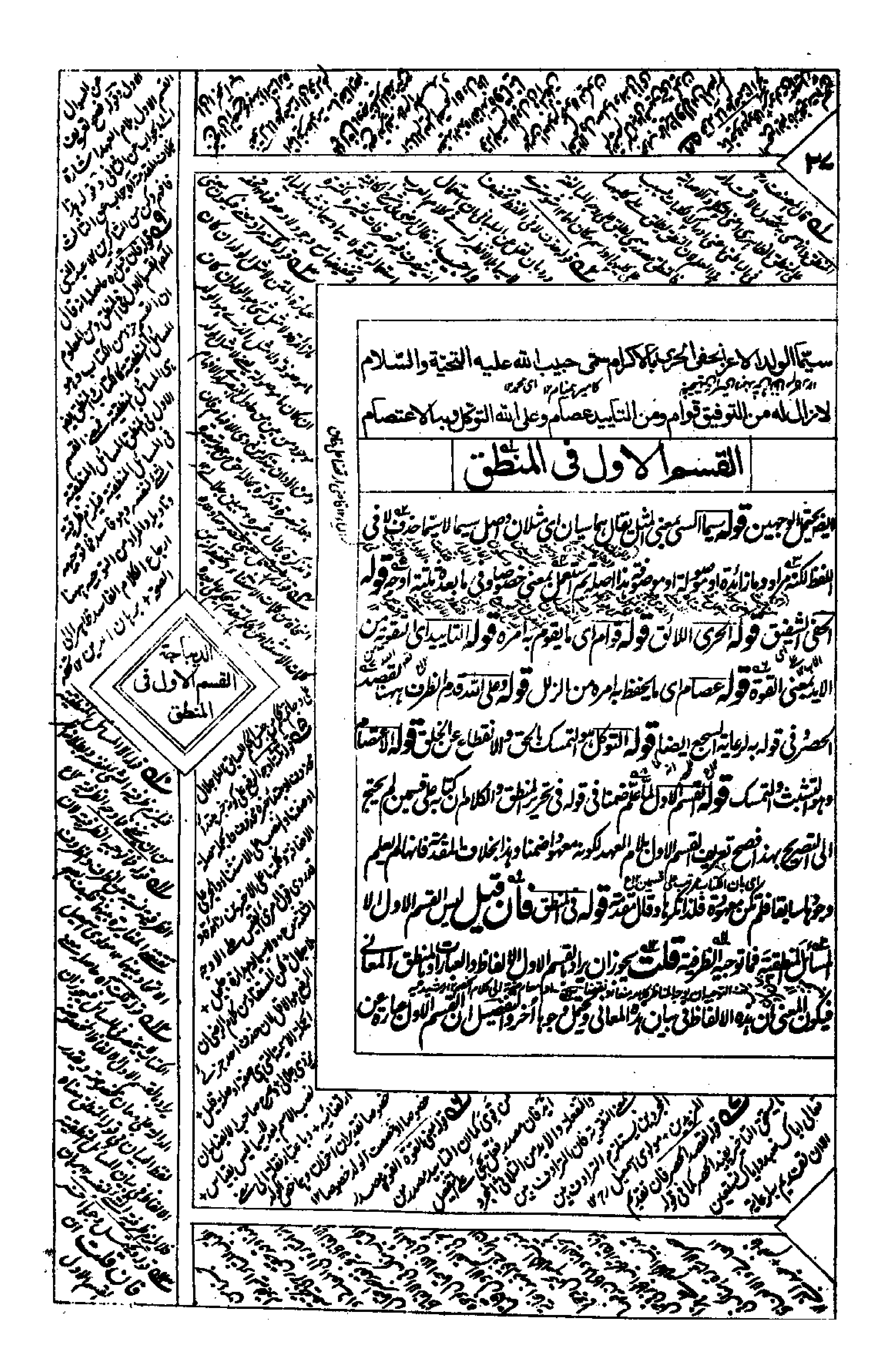
وتقريب المرام من تقرير عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام

الديباجة في وصف هذا الكتاب

قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر والكلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الاسلام قوله وتقريب المرام بالجر عطف على التهذيب اي هذا غاية تقريب المقصد الى الطبائع والافهام والحمل على طريق المبالغة او على تقدير هذا مقرب غاية التقريب قوله من تقرير عقائد الاسلام بيان للمرام والاضافة في عقائد الاسلام بيانية ان كان الاسلام عبارة عن نفس الاعتقاد وان كان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان او كان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان فالاضافة لامية قوله جعلته تبصرة اي مبصرا ويحتمل التجوز في الاسناد وكذا قوله تذكرة قوله لدى الافهام بالكسر تعميم الغير اياه او تعميمه للغير الاول للمتعلم والثاني للمعلم قوله من ذوي الافهام بفتح الهمزة جمع فهم والظرف الثاني اما في موضع الحال عن فاعل يتذكر او متعلق بيتذكر بتضمين معنى الاخذ والتعلم اي يتذكر آخذا او متعلما من ذوي الافهام فهذا


الترکیب
الصفحة الهندسة


٣٠٦
التركيب
للصفوة المهتاسة



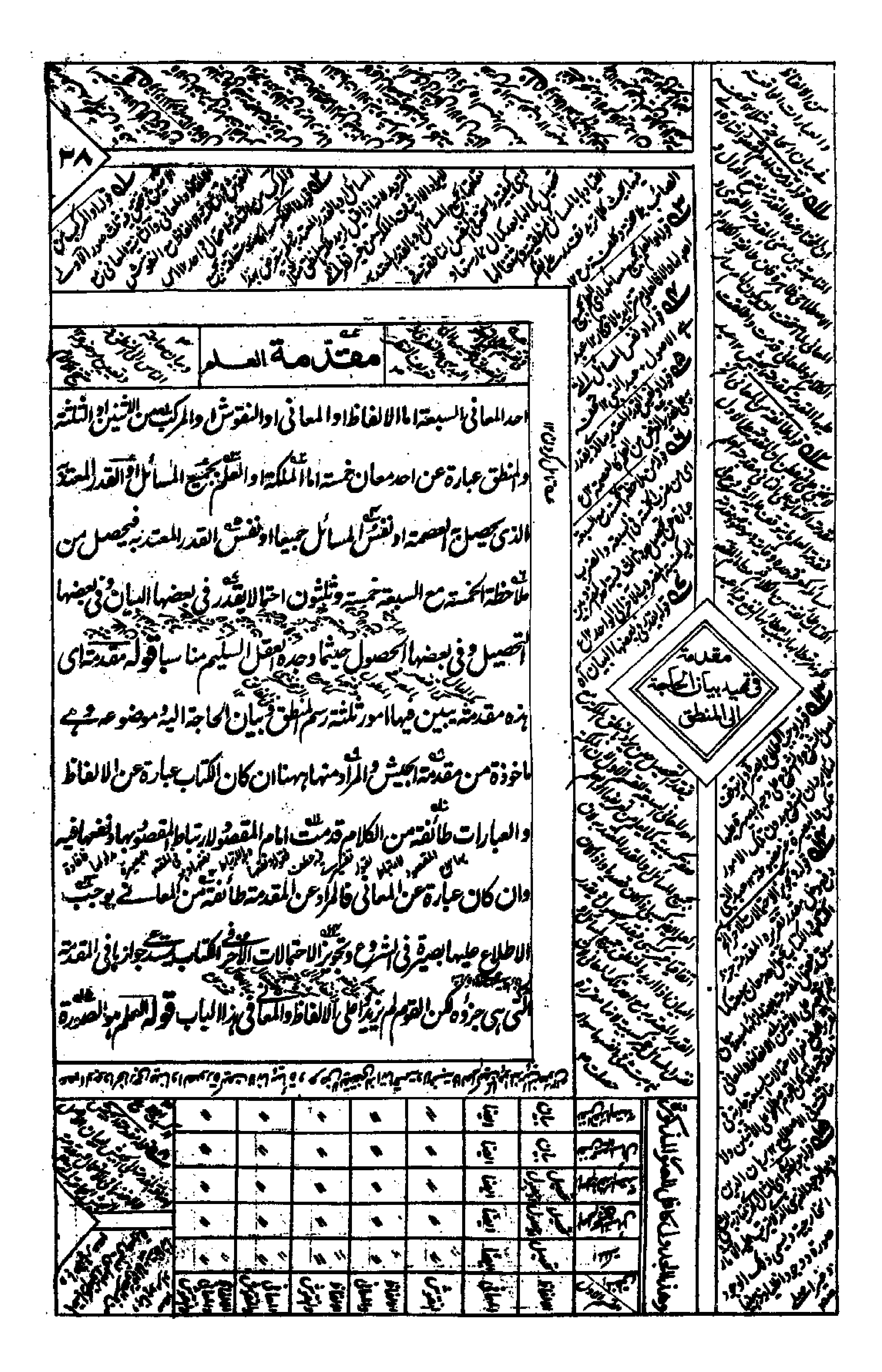
سيما الولد الاعز نعف الحرى بالاكرام سمى حبيب الله عليه التحية والسلام

لازال له من التوفيق قوام ومن التاييد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

القسم الاول فى المنطق

الدیباجة — القسم الاول فى المنطق

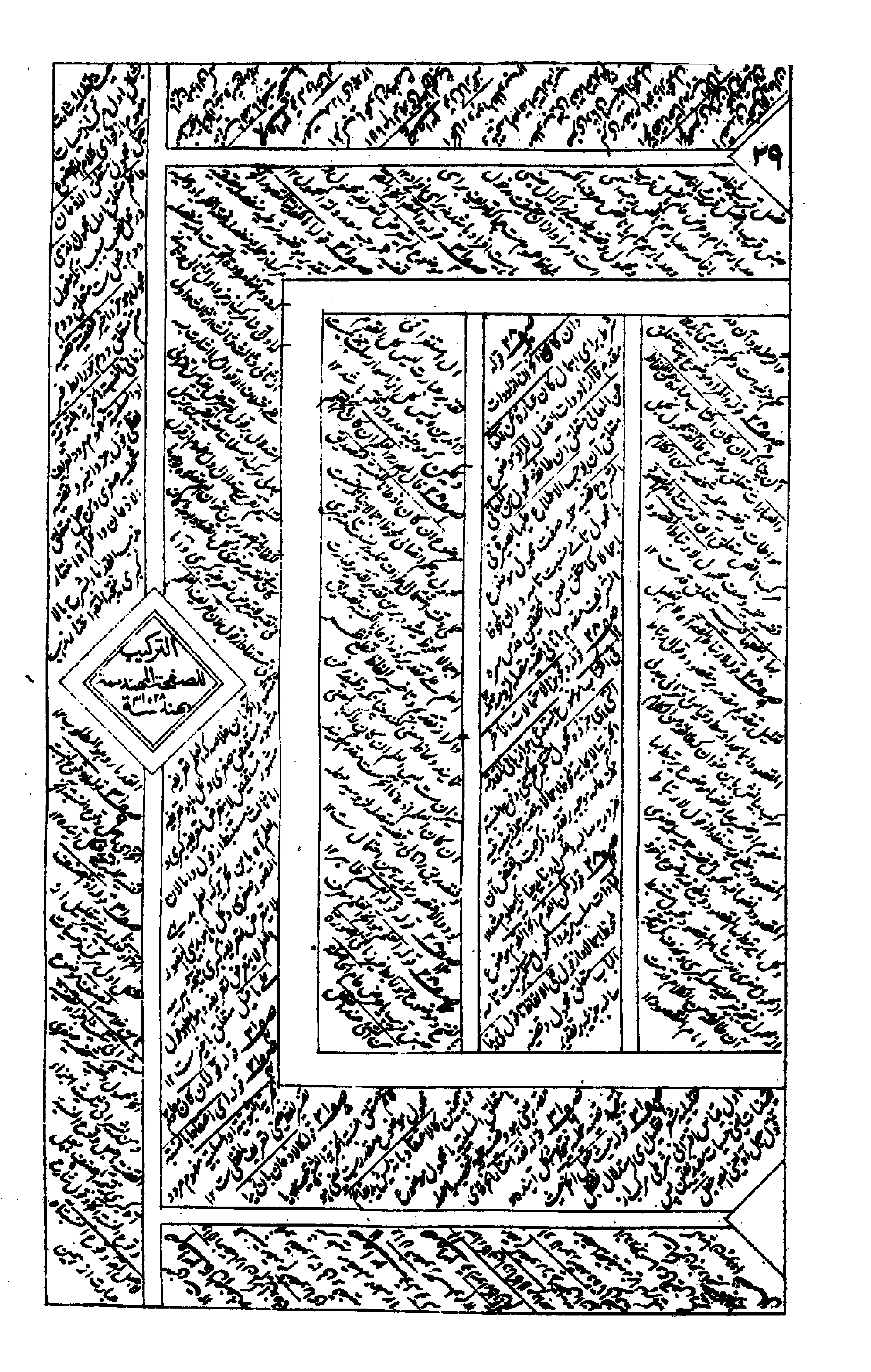
ايضا يحتمل الوجهين قوله سيما السى بمعنى المثل يقال هما سيان اى مثلان وصل سيما لا سيما حذف لا فى اللفظ لكثرة دوره وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا فى ما بعده ملته اوجه قوله الحفى الشفيق قوله الحرى اللائق قوله قوام اى ما يقوم به امره قوله التاييد اى التقوية من الايد بمعنى القوة قوله عصام اى ما يحفظ به امره من الزلل قوله وعلى الله قدم الظرف ههنا لقصد الحصر فى قوله به لرعاية السجع ايضا قوله التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق قوله الاعتصام وهو التثبت والتمسك قوله القسم الاول لما علم ضمنا فى قوله فى تحرير المنطق والكلام ان كتابه على قسمين لم يحتج الى التصريح بهذا فصح تعريف القسم الاول بلام العهد لكونه معهودا ضمنا وهذا بخلاف المقدمة فانها لم يعلم وجودها سابقا فلم تكن معهودة فلذا نكرها وقال مقدمة قوله فى المنطق فان قيل ليس القسم الاول الا المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية قلت يجوز ان يراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات وبالمنطق المعانى فيكون المعنى ان هذه الالفاظ فى بيان هذه المعانى ويحتمل جوابا آخر وتفصيل ان القسم الاول عبارة عن

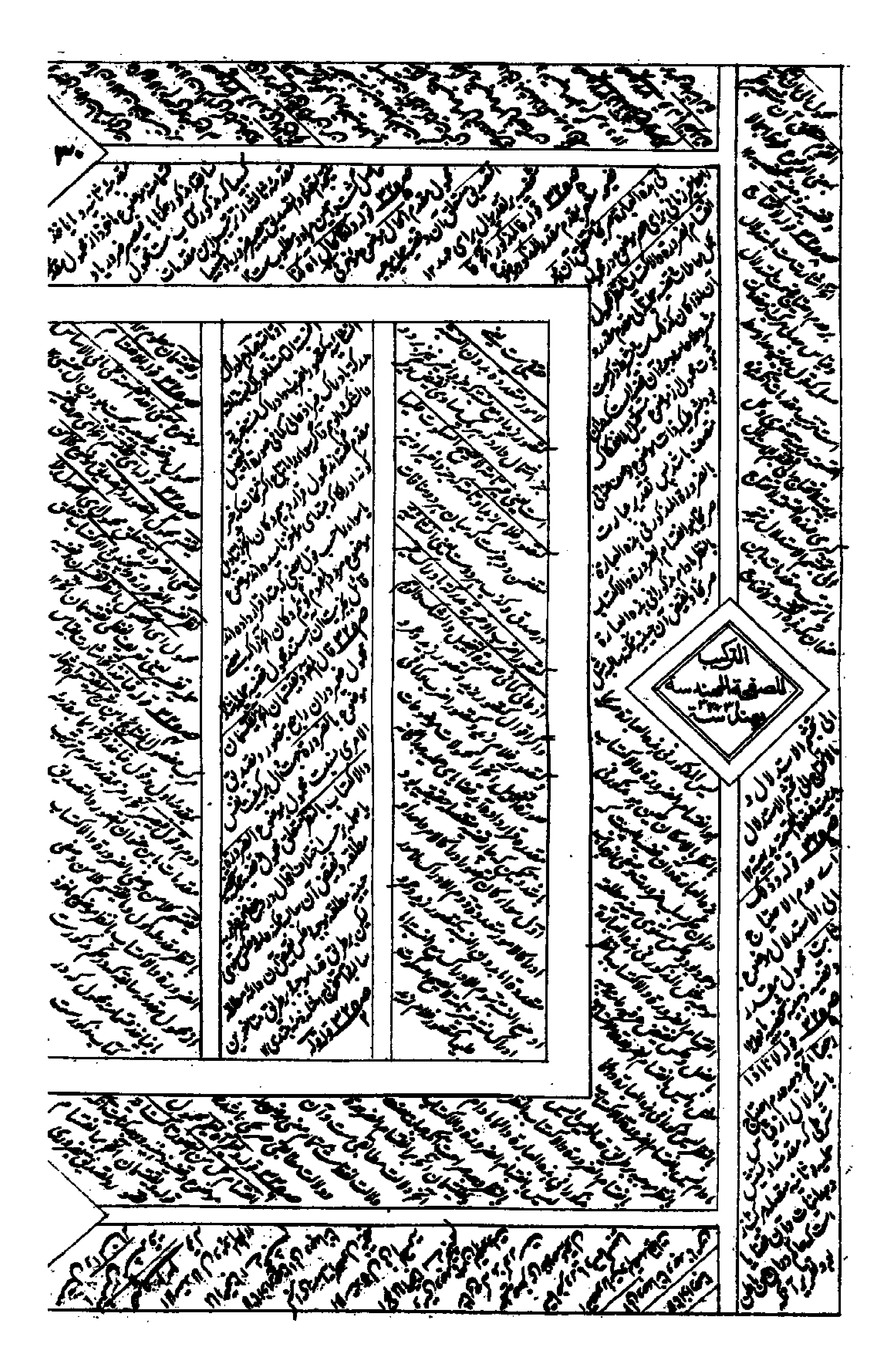


مقدمة العلم

احد المعاني السبعة اما الالفاظ او المعاني او النقوش والمركب من الاثنين او الثلثة والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملكة او العلم بجميع المسائل او القدر المعتد الذي يحصل به العصمة او نفس المسائل جميعا او نفس القدر المعتد به فيحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلثون احتمالا القدر في بعضها البيان في بعضها التحصيل وفي بعضها الحصول حيثما وجده العقل السليم مناسبا **قوله** مقدمة اي هذه مقدمة يبين فيها امور ثلثة رسم المنطق وبيان الحاجة اليه موضوعه وهي ماخوذة من مقدمة الجيش والمراد منها ههنا ان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط المقصود بها ونفعها فيه وان كان عبارة عن المعاني فالمراد عن المقدمة طائفة من المعاني يوجب الاطلاع عليها بصيرة في الشروع وتجويز الاحتمالات الاخر في الكتاب يستدعي جوازها في المقدمة التي هي جزؤه لكن القوم لم يزيدوا على الالفاظ والمعاني في هذا الباب **قوله** العلم هو الصورة

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق


٣٩
التركيب
الصفحة السادسة

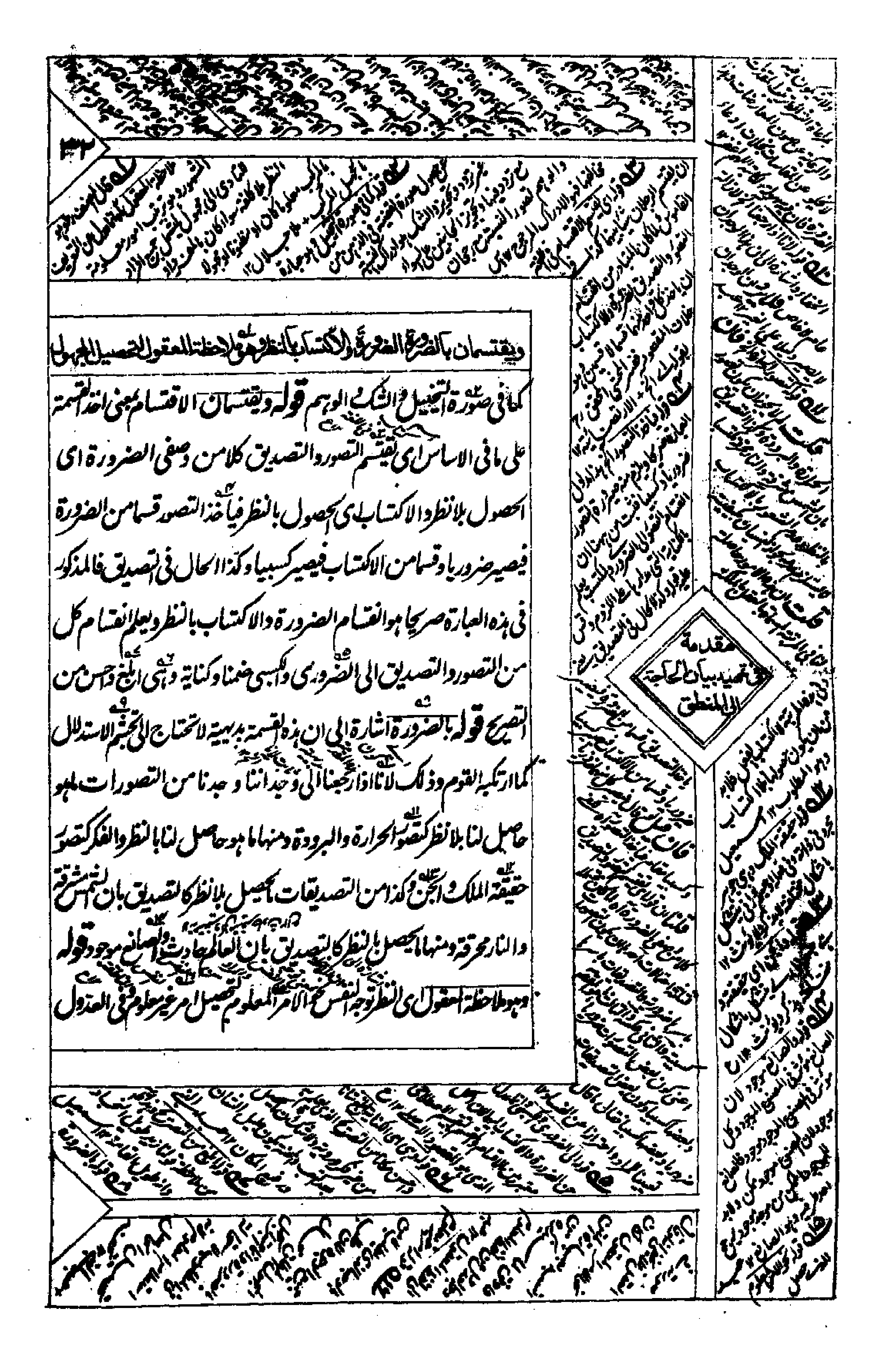

التركيب
للصفحة الهندسة

معنى الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق وذهب المتأخرون منهم الى الثاني وقالوا بتربيع اجزاء القضية المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التقييدية ثبوتية

ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور

الحاصلة من الشئ عند العقل والمصنف لم يتعرض لتعريفه اما لكفاية التصور بوجه ما في مقام التقسيم واما لان تعريف العلم مشهور مستفيض واما لان العلم بديهي التصور على ما قيل قوله ان كان اذعانا للنسبة اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بانه ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما زعمه الامام الرازي واختار مذهب القدماء حيث جعل متعلق الاذعان والحكم الذي هو جزء اخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية او لا وقوعها اذ المصنف يشير الى تثليث اجزاء القضية في مباحث القضايا قوله والا فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون النسبة كتصور زيد وعمرو او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية مدركة بادراك غير اذعاني

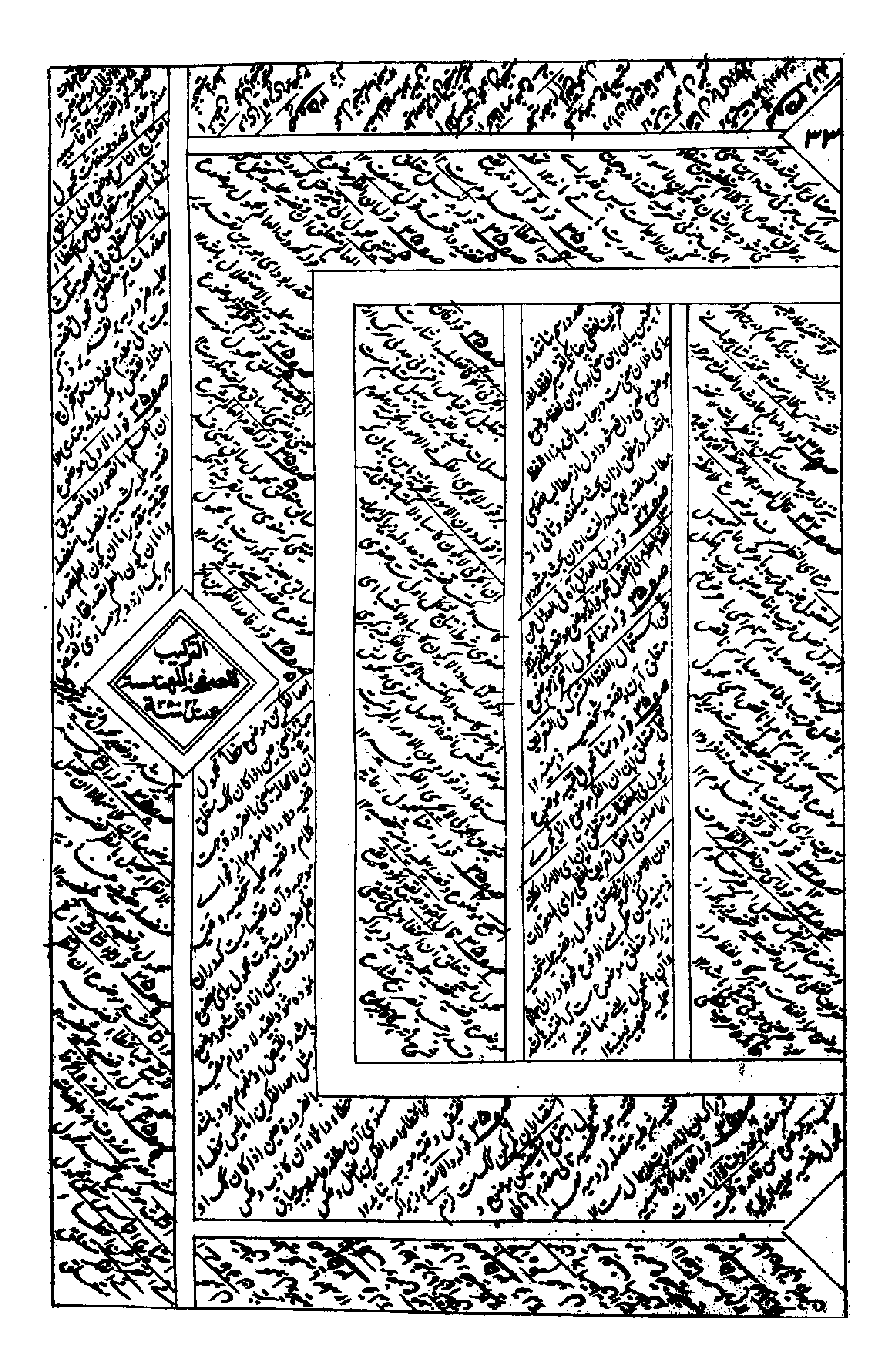
مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

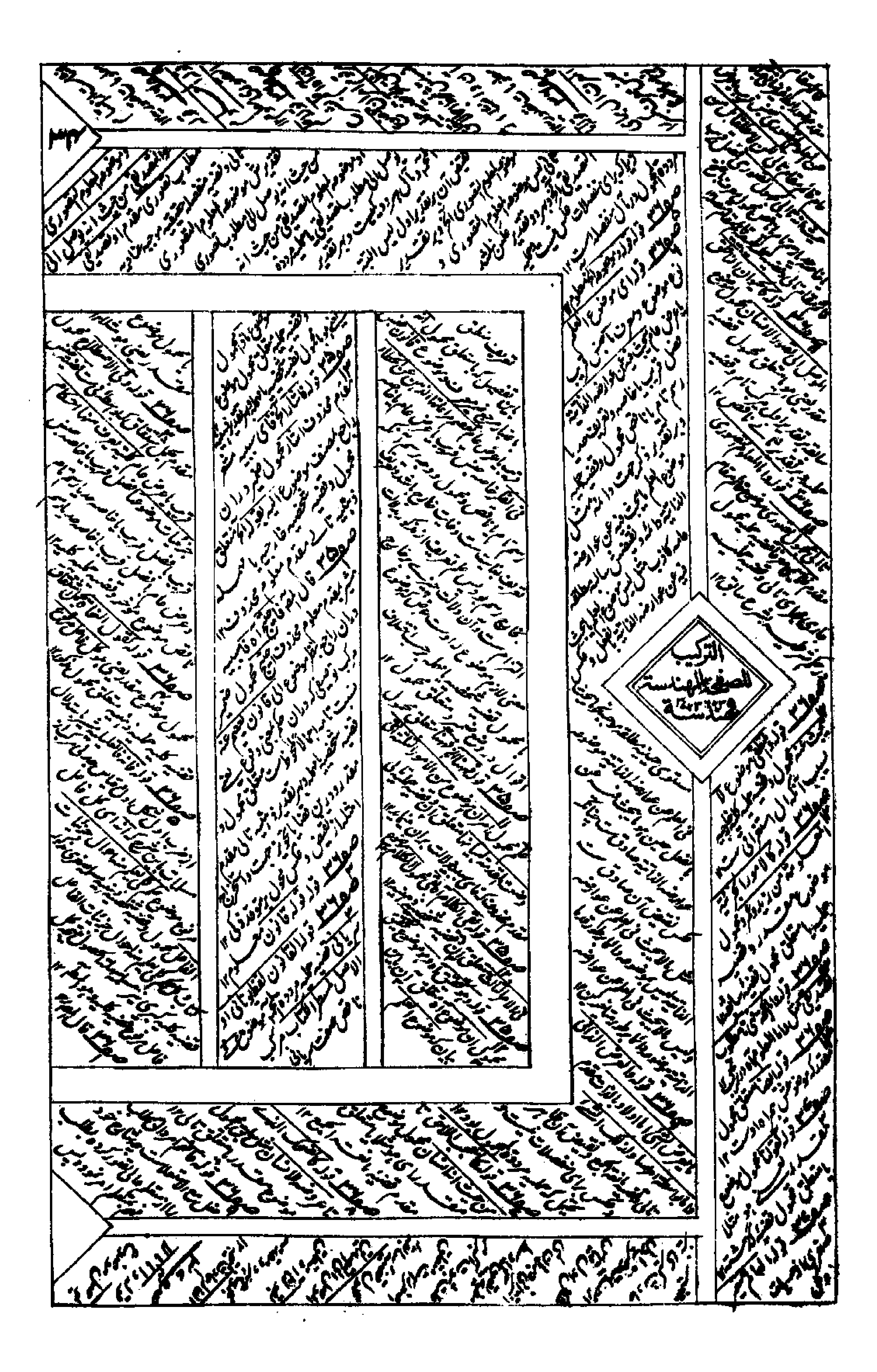


مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق

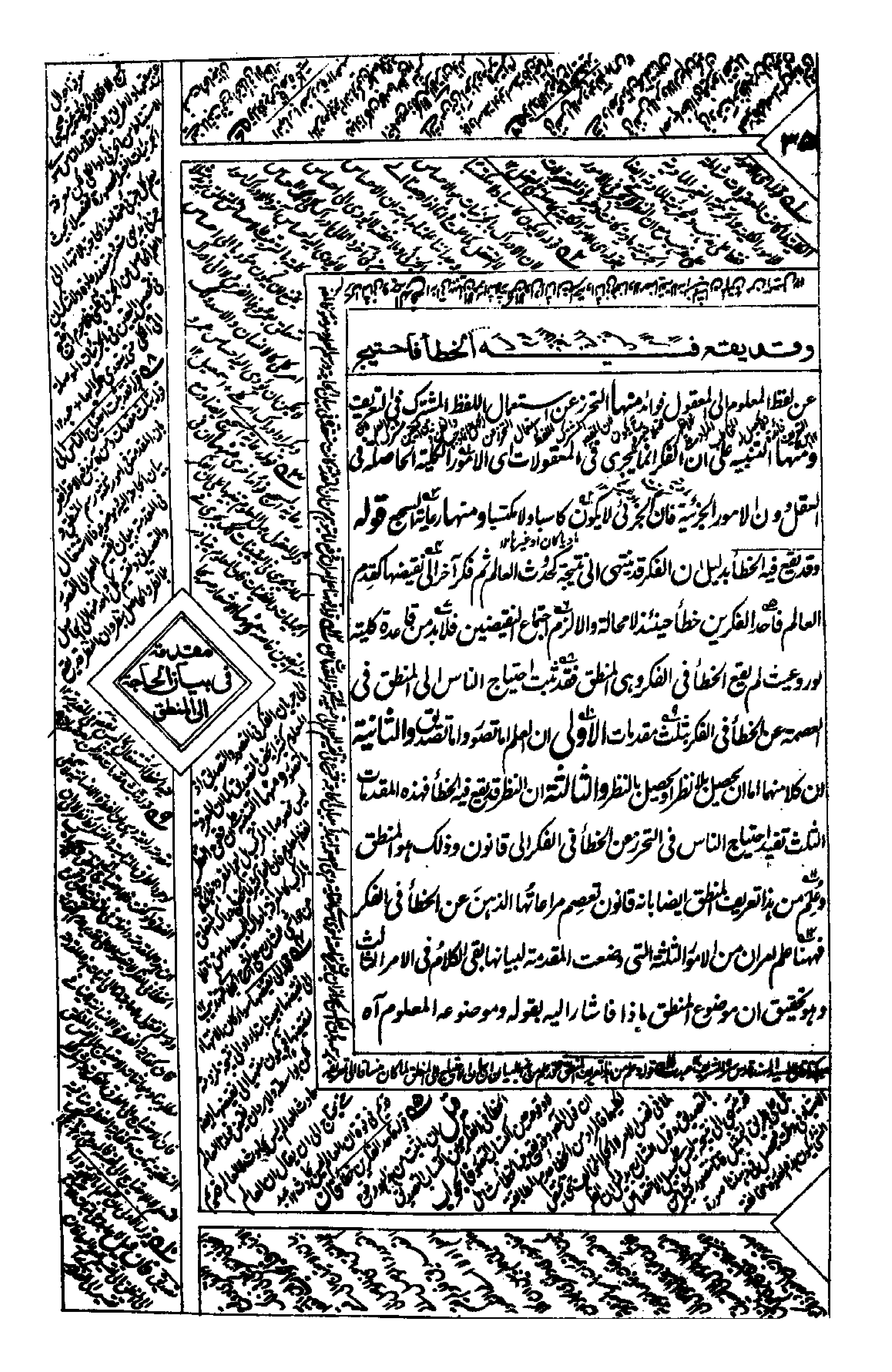
ويقتسمان بالضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

كما في صورة التخييل والشك والوهم **قوله** ويقتسمان الاقتسام بمعنى اخذ القسمة على ما في الاساس اي يقتسم التصور والتصديق كلا من وصفي الضرورة اي الحصول بلا نظر والاكتساب اي الحصول بالنظر فياخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير كسبيا وكذا الحال في التصديق فالمذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي ضمنا وكناية وهي ابلغ واحسن من التصريح **قوله** بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية لا تحتاج الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة ومنها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **قوله** وهو ملاحظة المعقول اي النظر توجه النفس نحو الامر المعلوم لتحصيل امر غير معلوم وفي العدول


التركيب
عمل سنة



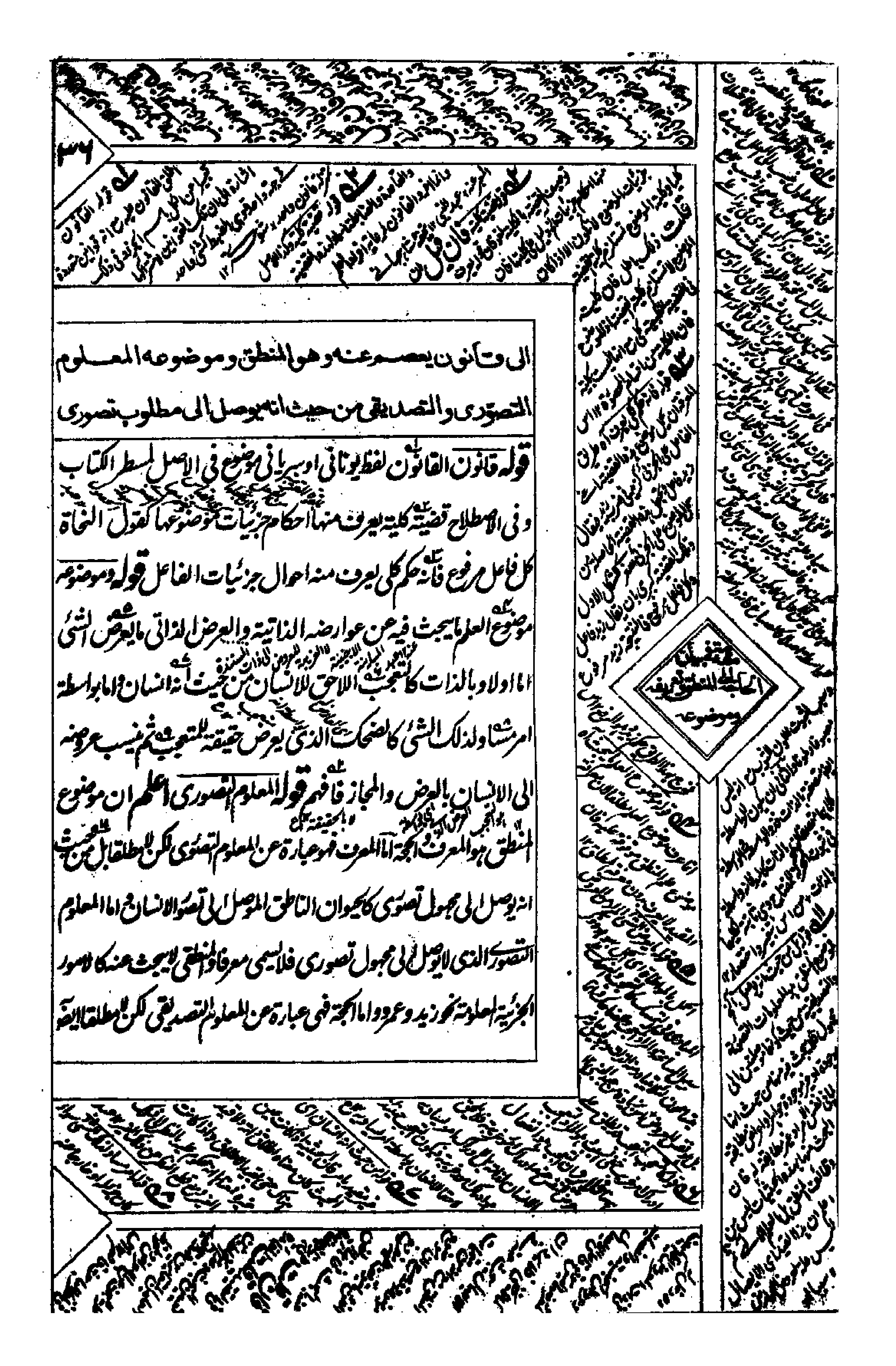
التركيب
للصحيفة الهندسة



وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج

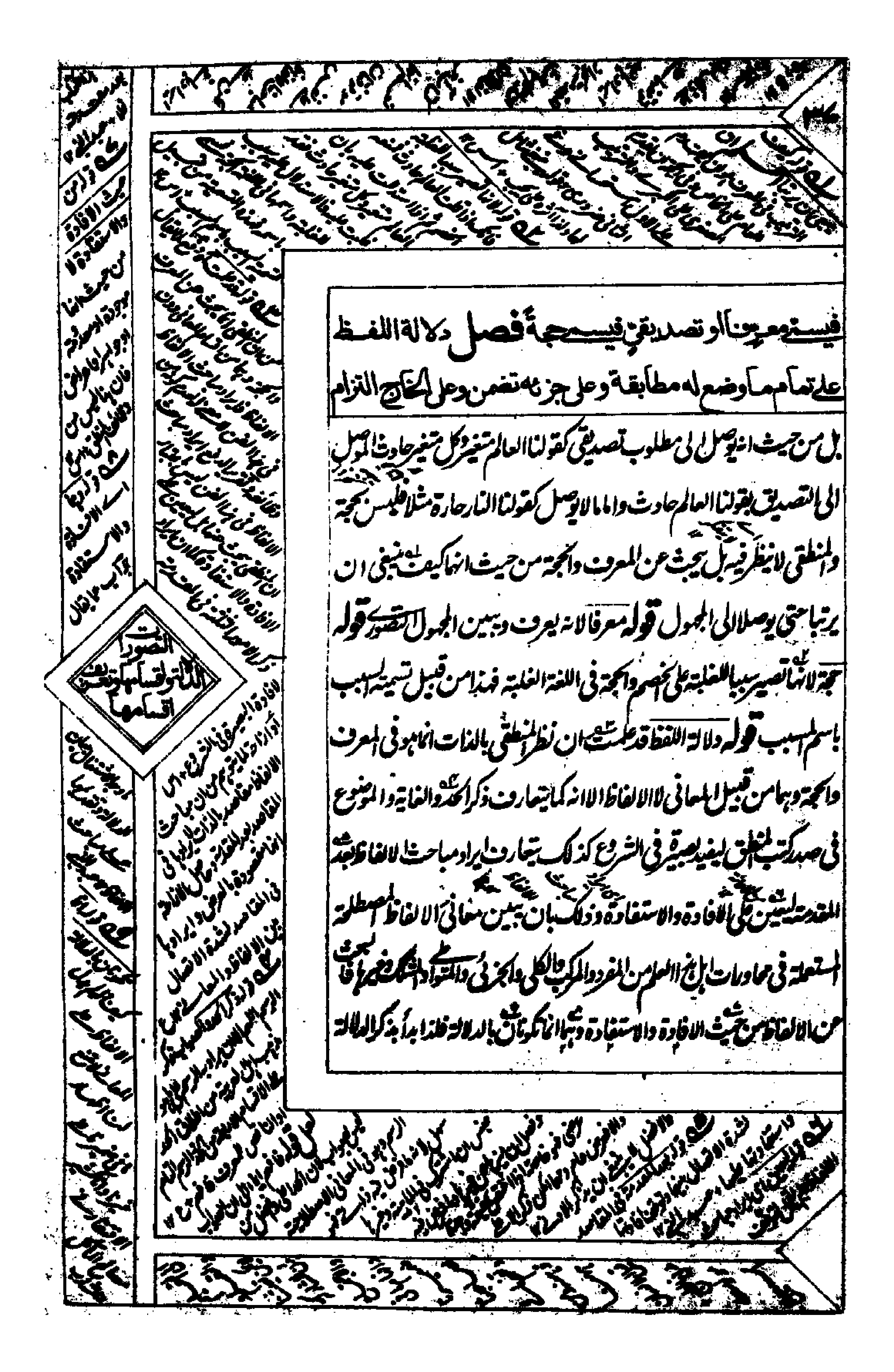
عن لقطا المعلوم الى المعقول فوائد منها التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف
ومنها التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات اي الامور الكلية الحاصلة في
العقل دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع **قوله**
وقد يقع فيه الخطأ بدليل ان الفكر قد ينتهي الى نتيجة كحدوث العالم ثم فكر آخر الى نقيضها كقدم
العالم فاحد الفكرين خطأ حينئذ لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية
لو روعيت لم يقع الخطأ في الفكر وهي المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق في
العصمة عن الخطأ في الفكر بثلث مقدمات الاولى ان العلم اما تصور واما تصديق والثانية
ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر والثالثة ان النظر قد يقع فيه الخطأ فهذه المقدمات
الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطأ في الفكر الى قانون وذلك هو المنطق
وعلم من هذا تعريف المنطق ايضا بانه قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر
فههنا علم امران من الامور الثلثة التي وضعت المقدمة لبيانها بقي الكلام في الامر الثالث
وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا فاشار اليه بقوله وموضوعه المعلوم آه

مقدمة في بيان الحاجة الى المنطق



الى قانون يعصم عنه وهو المنطق وموضوعه المعلوم
التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري

قوله قانون القانون لفظ يوناني او سرياني موضوع في الاصل لمسطر الكتاب
وفي الاصطلاح قضية كلية يعرف منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة
كل فاعل مرفوع فانه حكم كلي يعرف منه احوال جزئيات الفاعل قوله وموضوعه
موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض الذاتي ما يعرض الشئ
اما اولا وبالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان واما بواسطة
امر مساو لذلك الشئ كالضحك الذي يعرض حقيقة للتعجب ثم ينسب عروضه
الى الانسان بالعرض والمجاز فافهم قوله المعلوم التصوري اعلم ان موضوع
المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوري لكن لا مطلقا بل من حيث
انه يوصل الى مجهول تصوري كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان واما المعلوم
التصوري الذي لا يوصل الى مجهول تصوري فلا يسمى معرفا والمنطقي لا يبحث عنه كالامور
الجزئية المعلومة نحو زيد وعمرو واما الحجة فهي عبارة عن المعلوم التصديقي لكن لا مطلقا بل التصـ



فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام

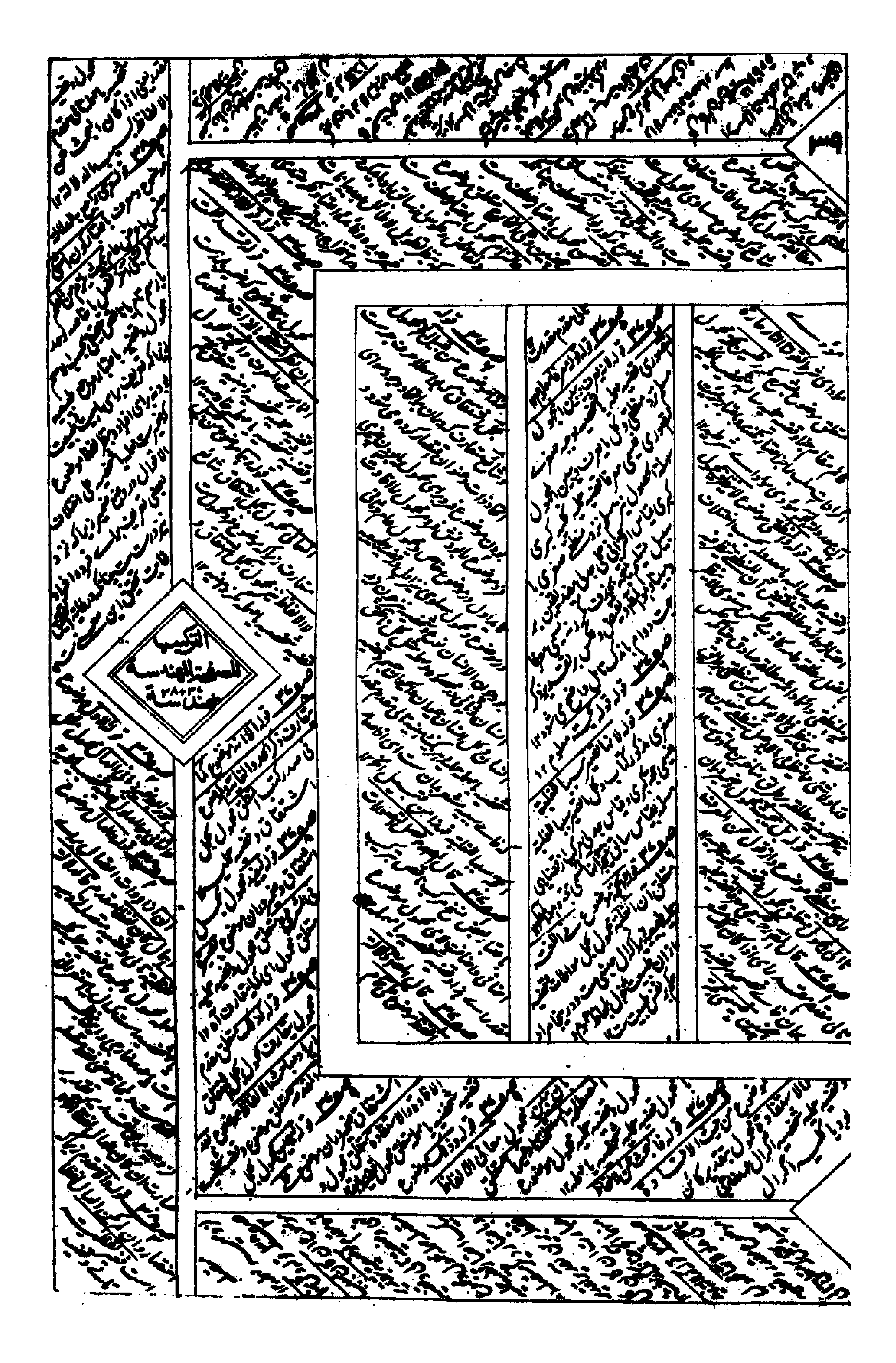
بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث واما لا يوصل كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة والمنطقي لا ينظر فيه بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث انهما كيف ينبغي ان يرتبا حتى يوصلا الى المجهول **قوله** معرفا لانه يعرف ويبين المجهول التصوري **قوله** حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة في اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب **قوله** دلالة اللفظ قد علمت ان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف والحجة وهما من قبيل المعاني لا الالفاظ الا انه كما يتعارف ذكر الحد والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق ليفيد بصيرة في الشروع كذلك يتعارف ايراد مباحث الالفاظ بعد المقدمة ليستعين بها على الافادة والاستفادة وذلك بان يبين معاني الالفاظ المصطلحة المستعملة في محاورات اهل العلم من المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتواطي والمشكك وغيرها فالبحث عن الالفاظ من حيث الافادة والاستفادة وهما انما يكونان بالدلالة فلذا بدأ بذكر الدلالة



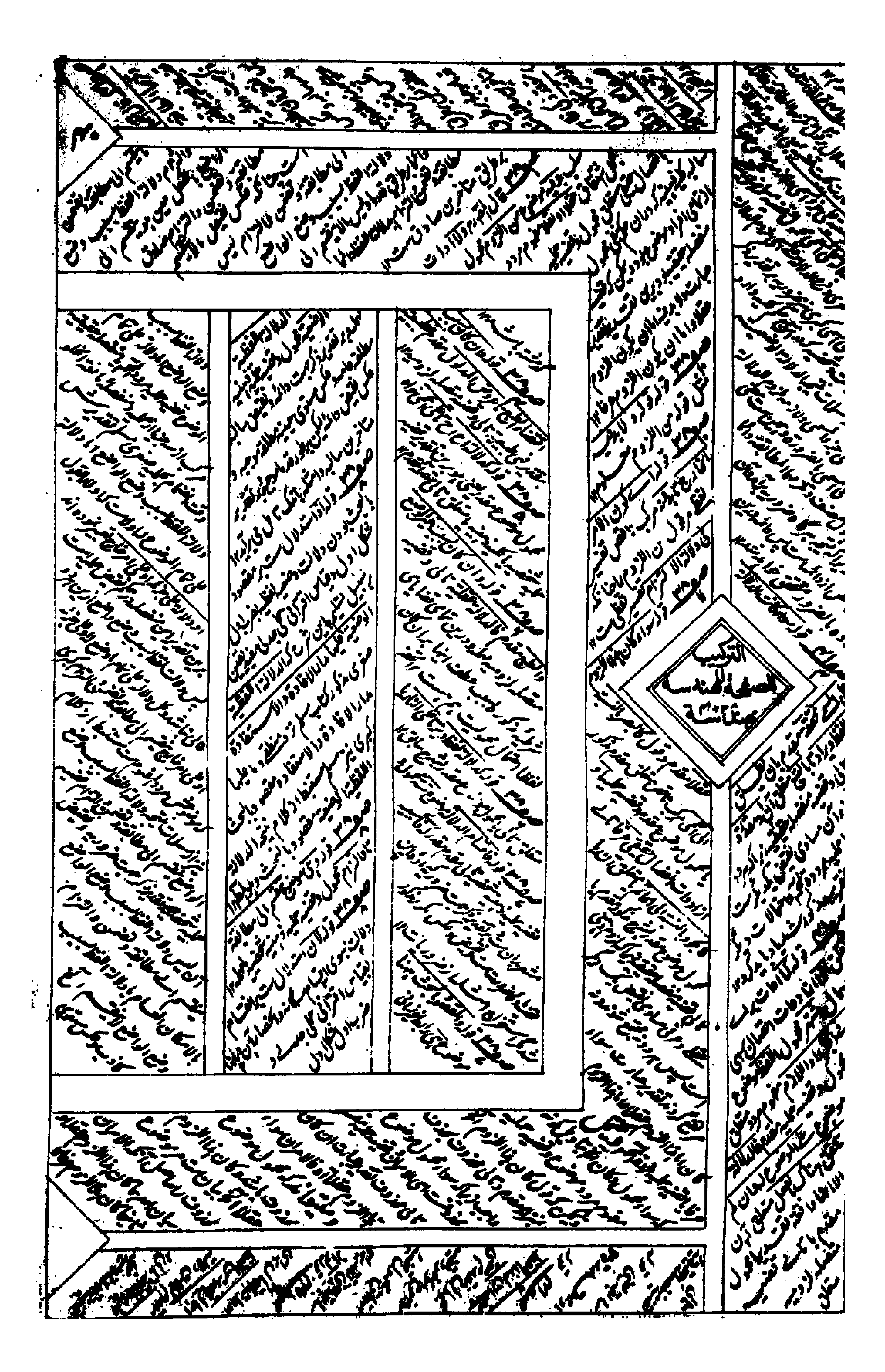
فالدلالة عليه لا تضمنية ولا التزامية قلت انه موضوع للعدم المضاف الى البصر بحيث يكون البصر

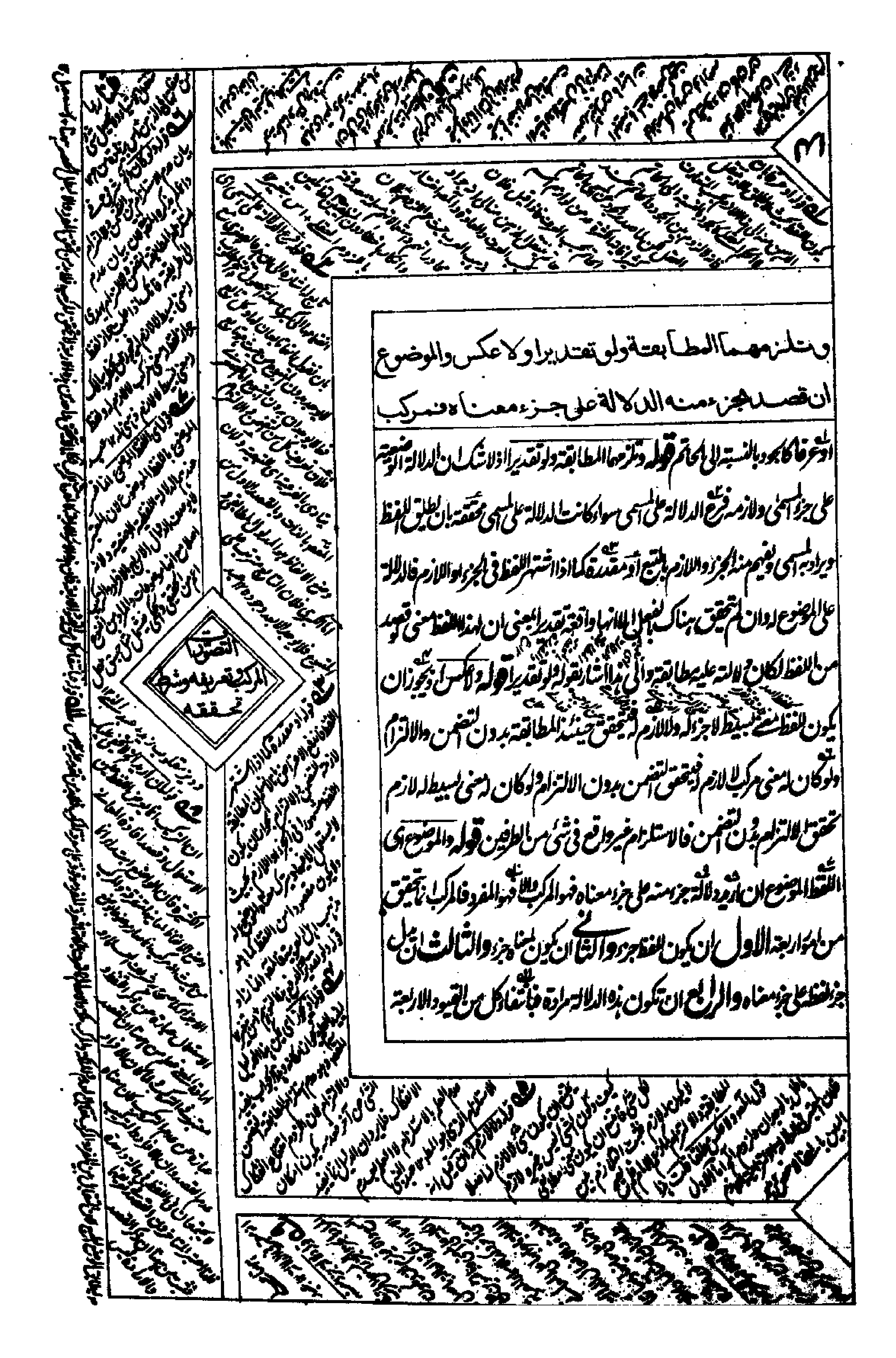
ولا بد فيه من اللزوم عقلا او عرفا

وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع حدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية كدلالة اح اح على وجع الصدر ودلالة سرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فالدلالة عقلية كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ وكدلالة الدخان على النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام الموضوع له او على جزئه او على امر خارج عنه **قوله** ولا بد فيه اي في دلالة الالتزام **قوله** من اللزوم اي كون الامر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى



التركيب
الصفحة الهندسية

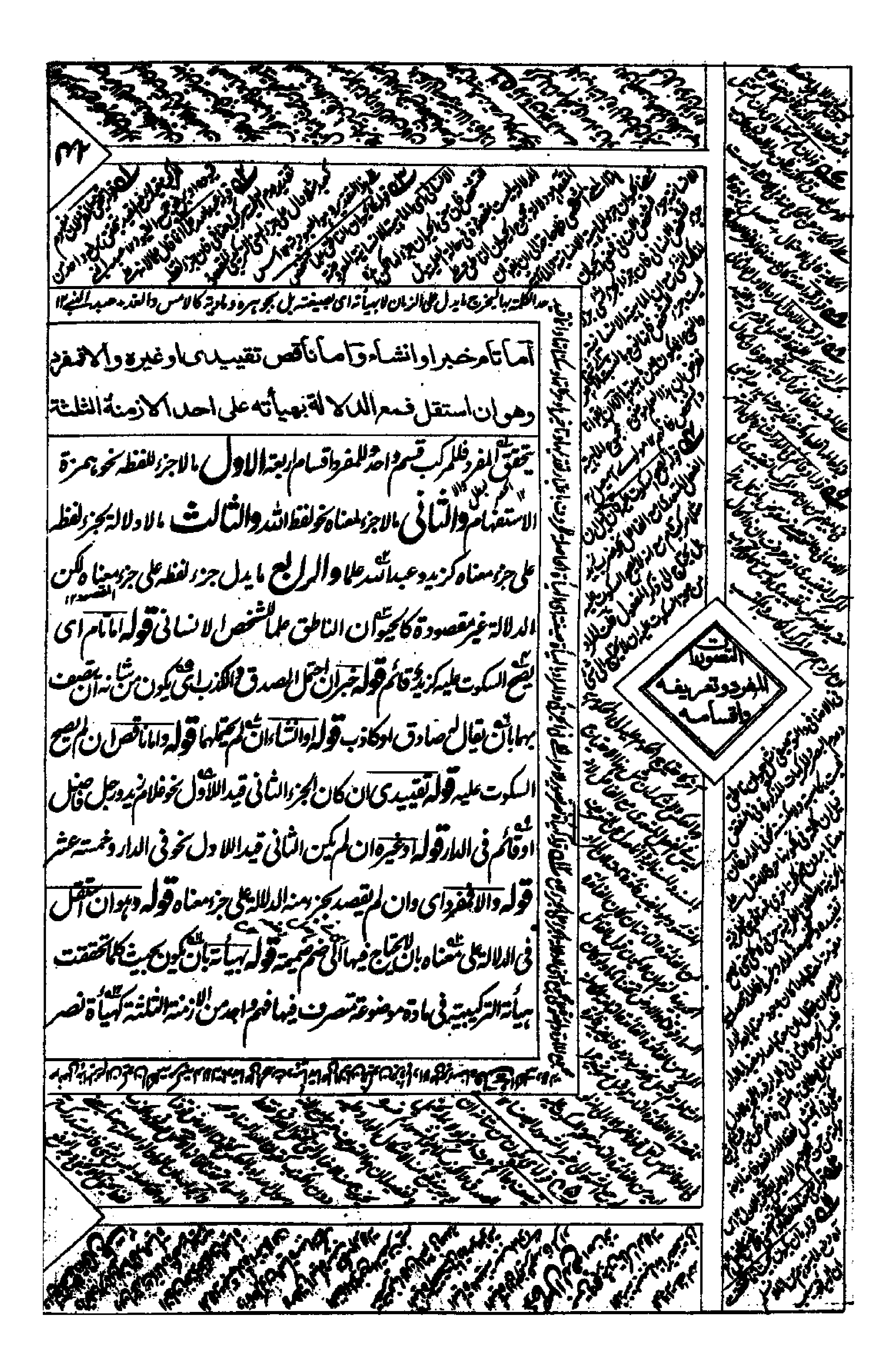

التركيب
الصفة المشبهة



الفصل المركب تعريفه وشرط تحققه

وتتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فمركب

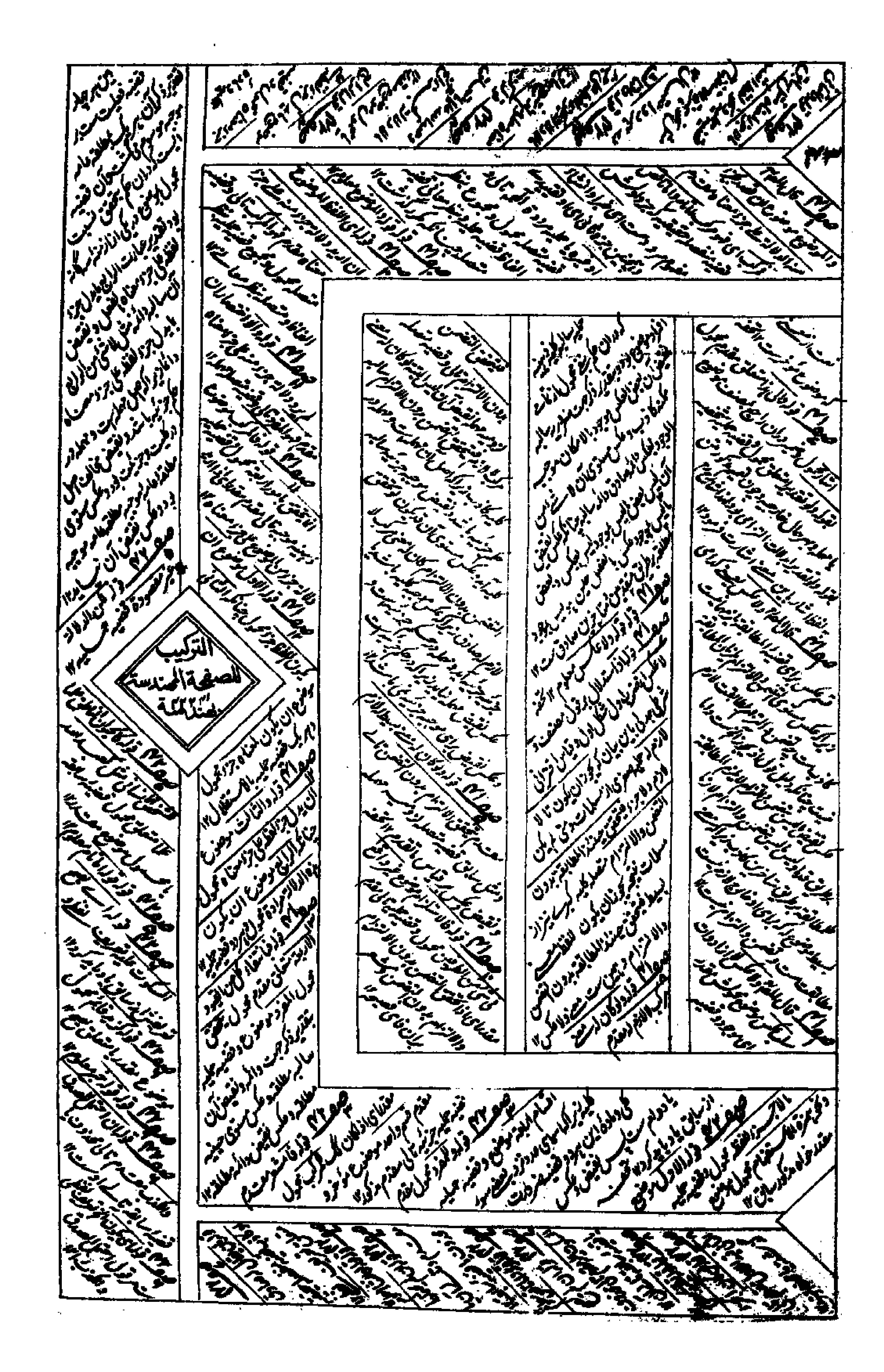
او عرفا كالجود بالنسبة الى الحاتم **قوله** وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا اي لا شك ان الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى سواء كانت الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ ويراد به المسمى ويفهم منه الجزء واللازم بالتبع او مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ في الجزء او اللازم فالدلالة على الموضوع له وان لم تتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة تقديرا يعني ان لهذا اللفظ معنى لو قصد من اللفظ لكان الدلالة عليه مطابقة والى هذا اشار بقوله ولو تقديرا **قوله** ولا عكس اي يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فيتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام ولو كان له معنى مركب لا لازم له فيتحقق التضمن بدون الالتزام ولو كان له معنى بسيط له لازم تحقق الالتزام بدون التضمن فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين **قوله** والموضوع اي اللفظ الموضوع ان اريد دلالة جزء منه على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد فالمركب ما تحقق فيه امور اربعة **الاول** ان يكون للفظ جزء **والثاني** ان يكون لمعناه جزء **والثالث** ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه **والرابع** ان تكون هذه الدلالة مرادة فبانتفاء كل من القيود الاربعة



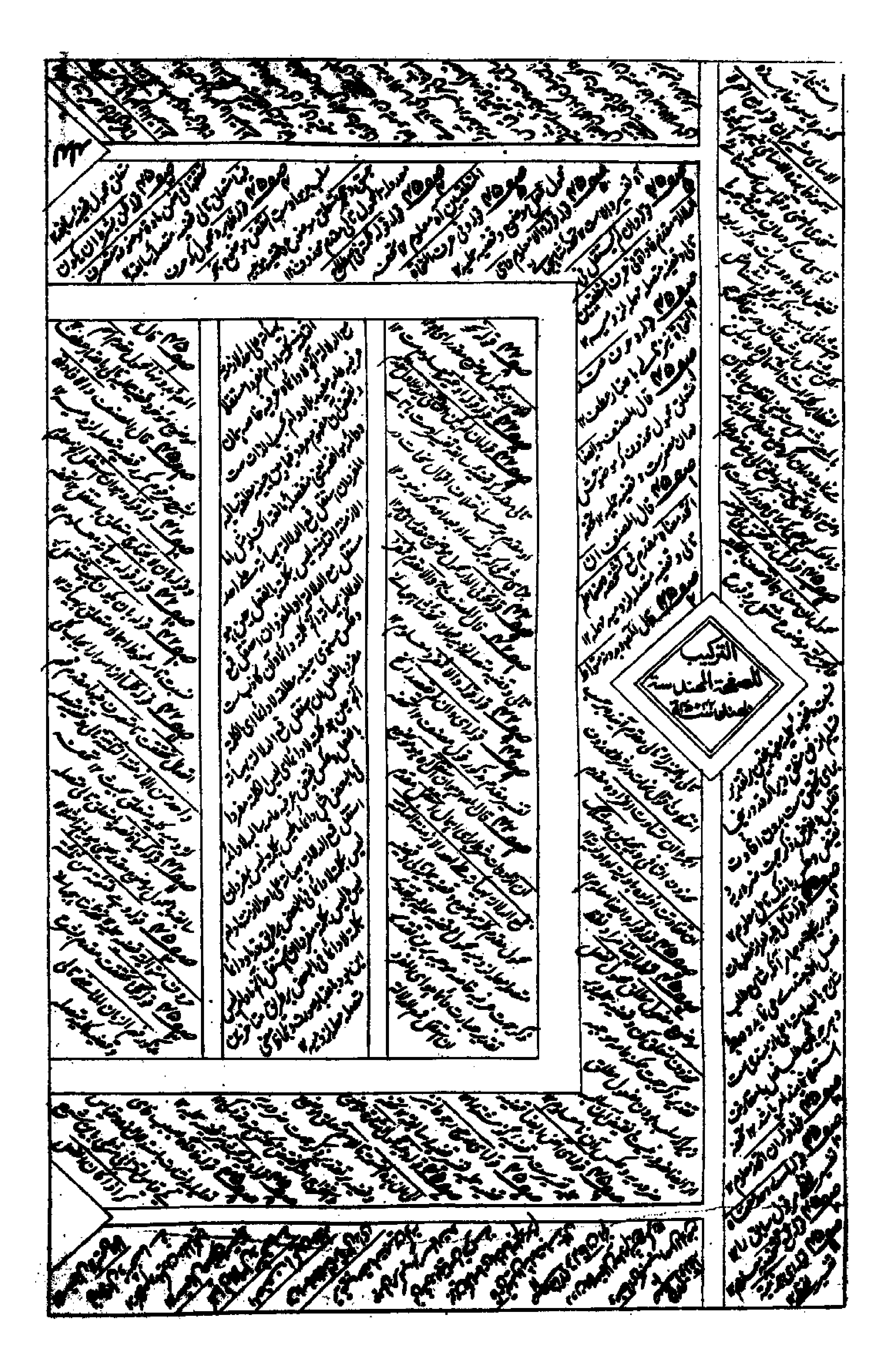
اما تام خبر او انشاء واما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد
وهو ان استقل فمع الدلالة بهيأته على احد الازمنة الثلاثة

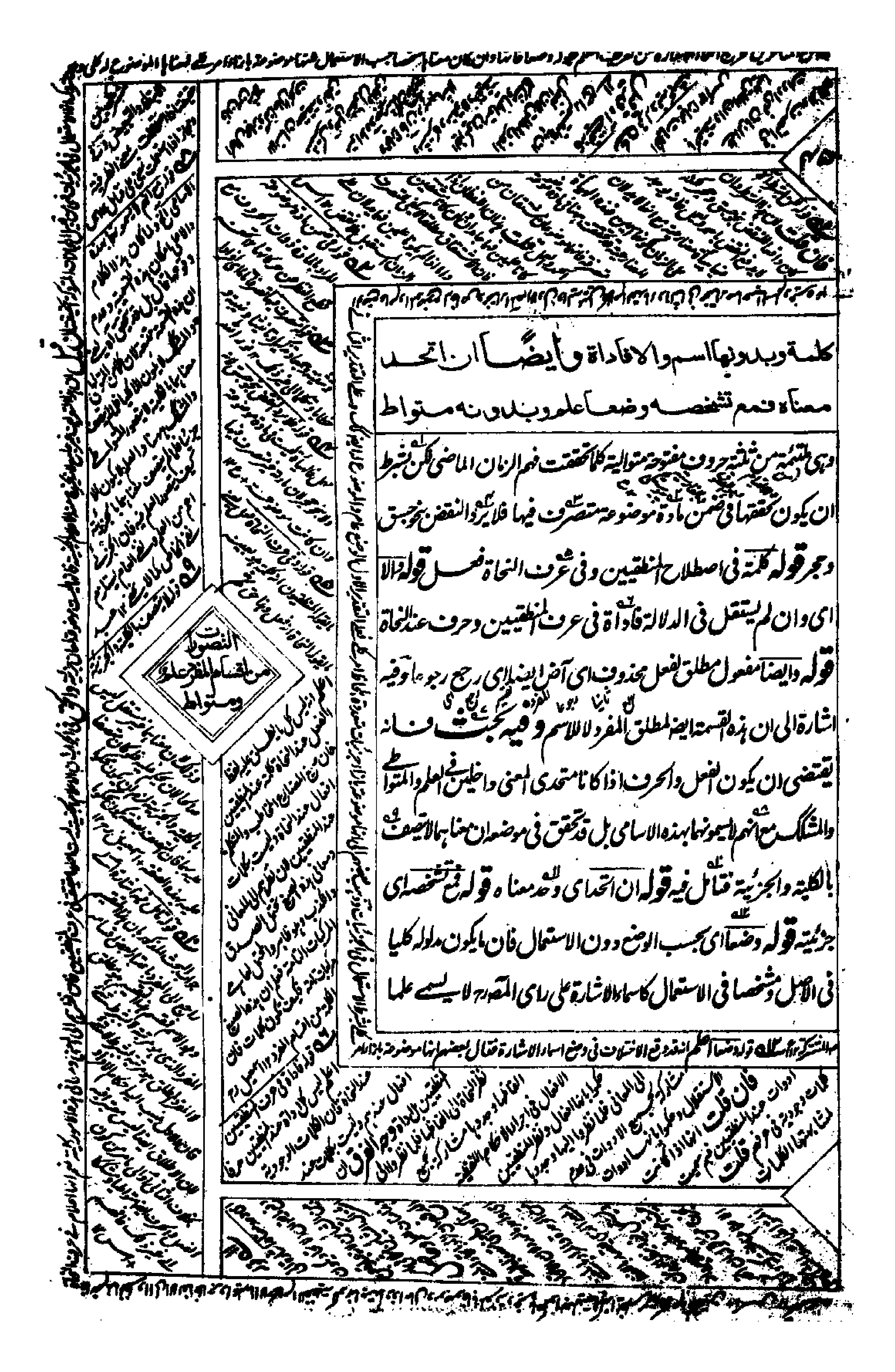
تحقيق المفرد فللمركب قسم واحد وللمفرد اقسام اربعة **الاول** ما لا جزء للفظه نحو همزة الاستفهام **والثاني** ما لا جزء لمعناه نحو لفظ الله **والثالث** ما لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبد الله علما **والرابع** ما يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني **قوله** اما تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم **قوله** خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يتصف بهما بان يقال له صادق او كاذب **قوله** او انشاء ان لم يحتملهما **قوله** واما ناقص ان لم يصح السكوت عليه **قوله** تقييدي ان كان الجزء الثاني قيدا للاول نحو غلام زيد ورجل فاضل او قائم في الدار **قوله** او غيره ان لم يكن الثاني قيدا للاول نحو في الدار وخمسة عشر **قوله** والا فمفرد اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه **قوله** وهو ان استقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم ضميمة **قوله** بهيأته بان يكون بحيث كلما تحققت هيأته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة كهيأة نصر

المفرد وتعريفه واقسامه



التركيب
للصفحة المندسة


التركيب
للصفحة المسدسة



كلمة ويدونها اسم والافادة وايضًا ان اتحد
معناه فمع تشخصه وضعًا علم وبدونه متواط

وهى ملتئمة من ثلثة حروف مفتوحة متوالية كما تحققت فهم الزمان الماضى لكن يشترط
ان يكون تحققها فى ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق
وجر **قوله** كلمة فى اصطلاح المنطقيين وفى عرف النحاة فعل **قوله** والا
اى وان لم يستقل فى الدلالة فاداة فى عرف المنطقيين وحرف عند النحاة
قوله وايضًا مفعول مطلق لفعل محذوف اى آض ايضا اى رجع رجوعا وفيه
اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا للاسم **وفيه بحث** فانه
يقتضى ان يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدى المعنى داخلين فى العلم والمتواطى
والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامى بل قد تحقق فى موضعه ان معناهما لا يتصف
بالكلية والجزئية فتامل فيه **قوله** ان اتحد اى وحد معناه **قوله** فمع تشخصه اى
جزئية **قوله** وضعًا اى بحسب الوضع دون الاستعمال فان ما يكون مدلوله كليا
فى الاصل ومشخصا فى الاستعمال كاسماء الاشارة على راى المتاخرين لا يسمى علما

التصورات
من اقسام المفرد علم
ومتواط

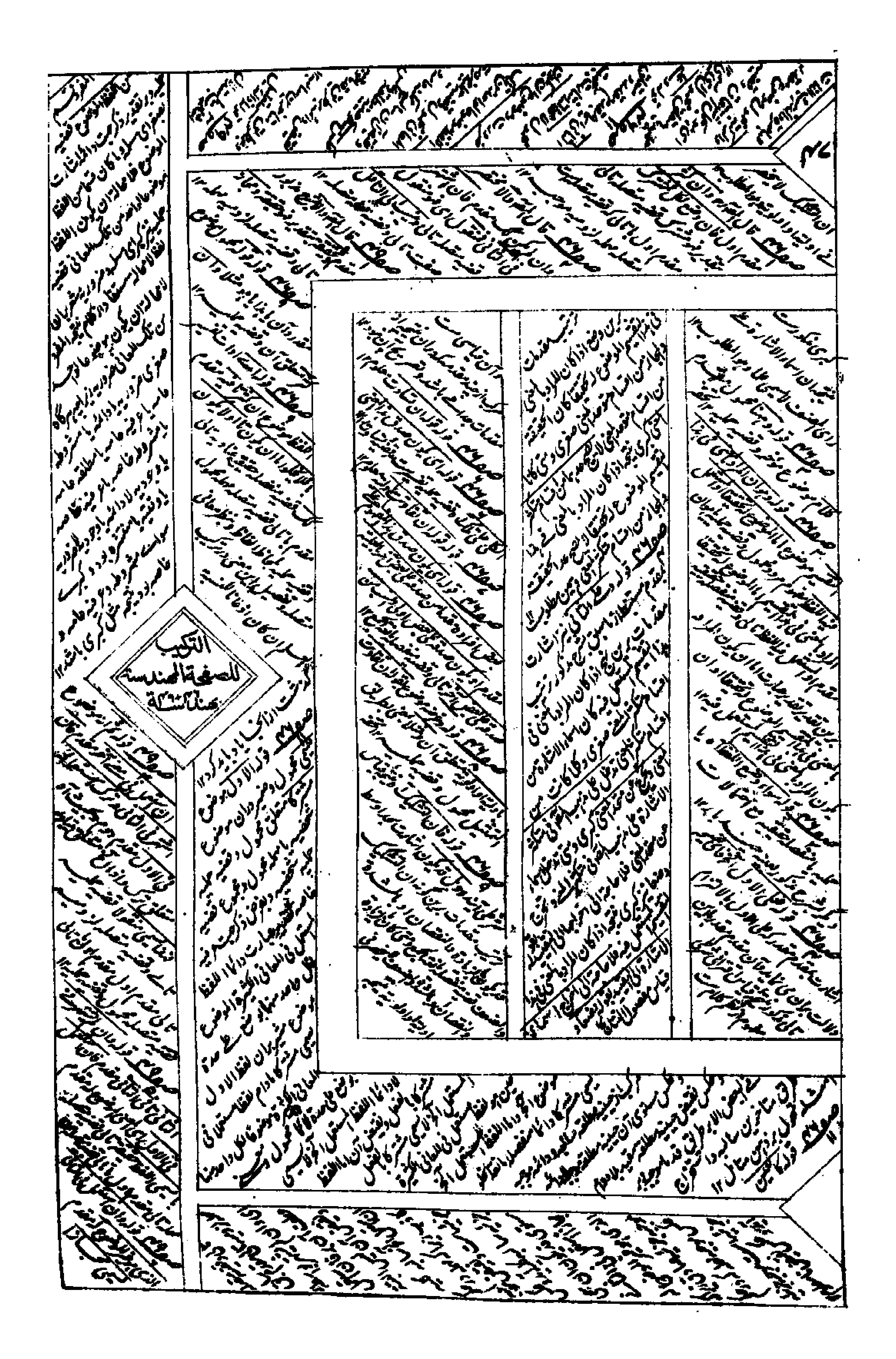
دون المجاز ... وبتقييد الابتداء المنقول فانه وان كان من المنقول عنه والمنقول اليه موضوعا له اللفظ لكن ...

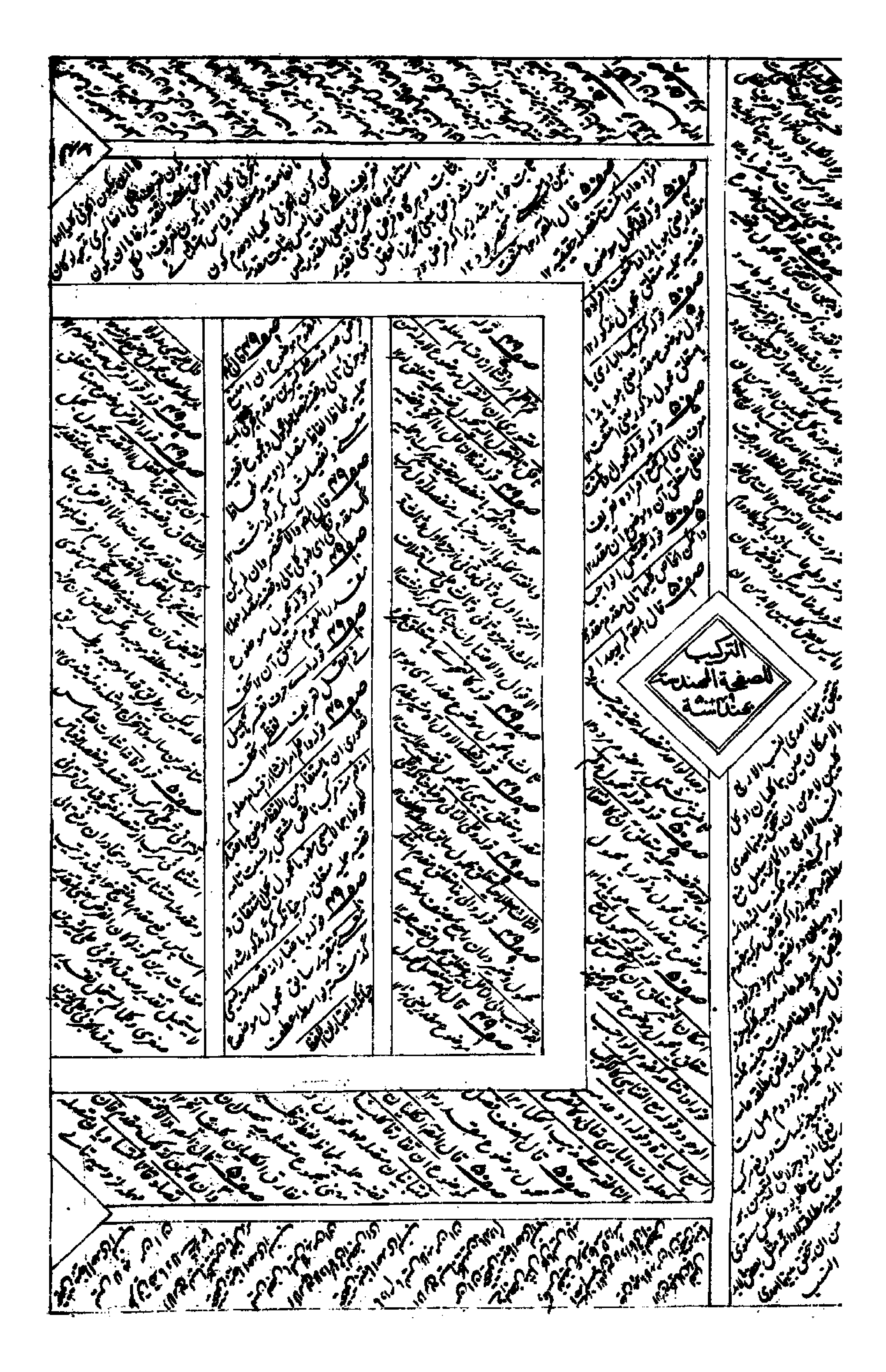
ان تساوت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية اواولوية وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل

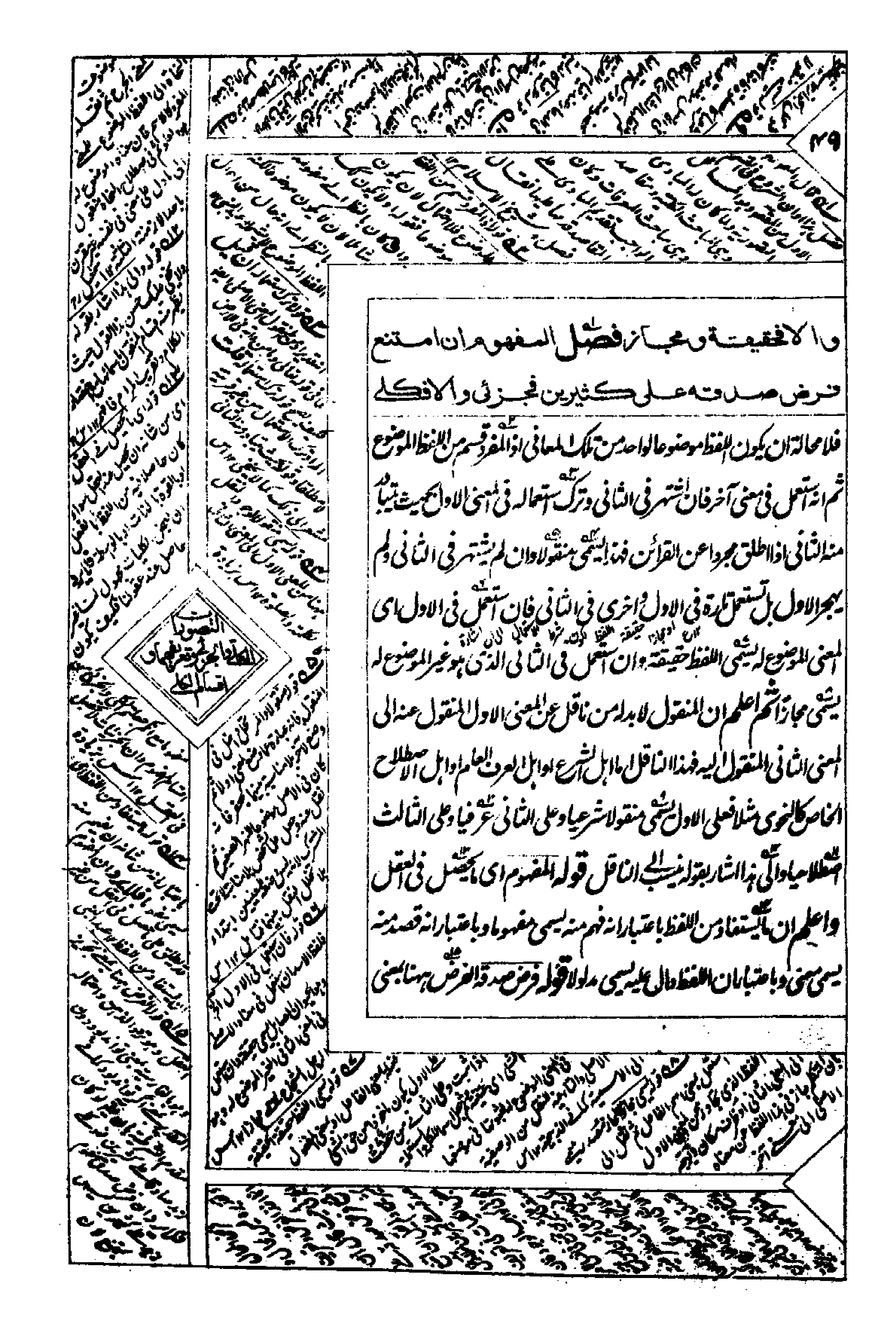
وههنا كلام وهو ان المراد بالمعنى في هذا التقسيم اما الموضوع له تحقيقا او ما استعمل فيه اللفظ سواء وضع اللفظ له تحقيقا او تاويلا فعلى الاول لا يصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى وعلى الثاني يدخل نحو اسماء الاشارة على مذهب المصنف في متكثر المعنى ويخرج عن متحد المعنى فلا حاجة في اخراجها الى التقييد بقوله وضعا قوله ان تساوت اي يكون صدق هذا المعنى الكلي على تلك الافراد على السوية قوله ان تفاوتت اي يكون صدق هذا المفهوم على بعض افراده مقدما على صدقه على بعض آخر بالعلية او يكون صدقه على بعض اولى وانسب من صدقه على بعض آخر وغرضه بقوله ان تفاوتت باولية او اولوية مثلا فان التشكيك لا ينحصر فيهما بل قد يكون بالزيادة والنقصان او بالشدة والضعف قوله وان كثر اي اللفظ ان كثر معناه المستعمل هو فيه فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني ابتداء بوضع على حدة او لا يكون كذلك الاول يسمى مشتركا كالعين للباصرة والذهب والذات والركبة وعلى الثاني

التصورات من المفرد مشكك ومشترك ومنقول

وجه الدفع ان الكلام في اللفظ الموضوع ... فهو خارج عن المقسم فلا يلتبس ...


التركيب
للصفحة الهندسة


التركيب
للصيغة السادسة
عشرة



والا فحقيقة ومجاز فصل المفهوم ان امتنع

فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي

فلا محالة ان يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني او المفرد قسم من الالفاظ الموضوع

ثم انه استعمل في معنى آخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر

منه الثاني اذا اطلق مجردا عن القرائن فهذا يسمى منقولا وان لم يشتهر في الثاني ولم

يهجر الاول بل تستعمل تارة في الاول واخرى في الثاني فان استعمل في الاول اي

المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة وان استعمل في الثاني الذي هو غير الموضوع له

يسمى مجازا ثم اعلم ان المنقول لابد له من ناقل عن المعنى الاول المنقول عنه الى

المعنى الثاني المنقول اليه فهذا الناقل اما اهل الشرع او اهل العرف العام او اهل الاصطلاح

الخاص كالنحوي مثلا فعلى الاول يسمى منقولا شرعيا وعلى الثاني عرفيا وعلى الثالث

اصطلاحيا والى هذا اشار بقوله نسب الى الناقل قوله المفهوم اي ما حصل في العقل

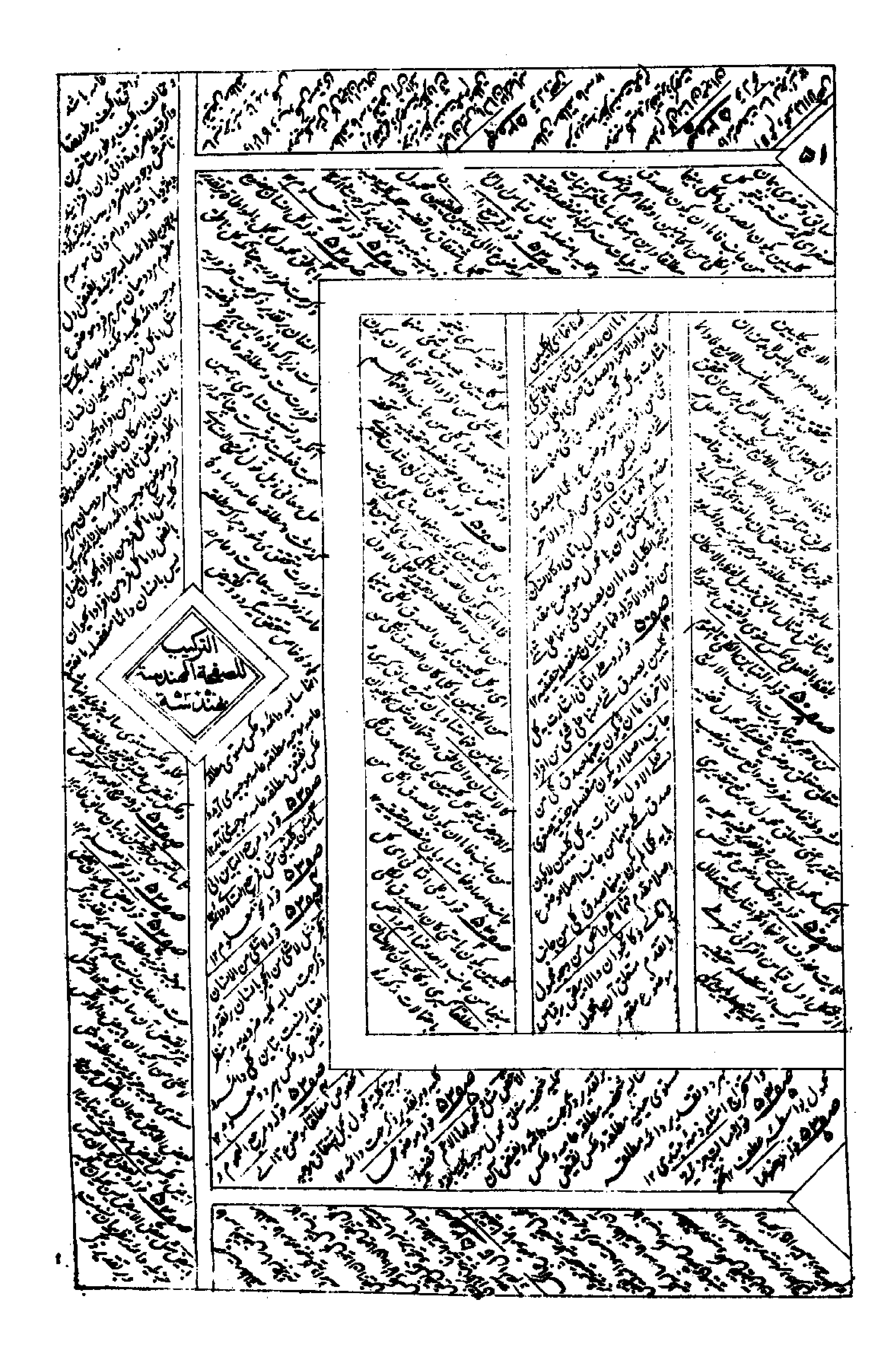
واعلم ان ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه

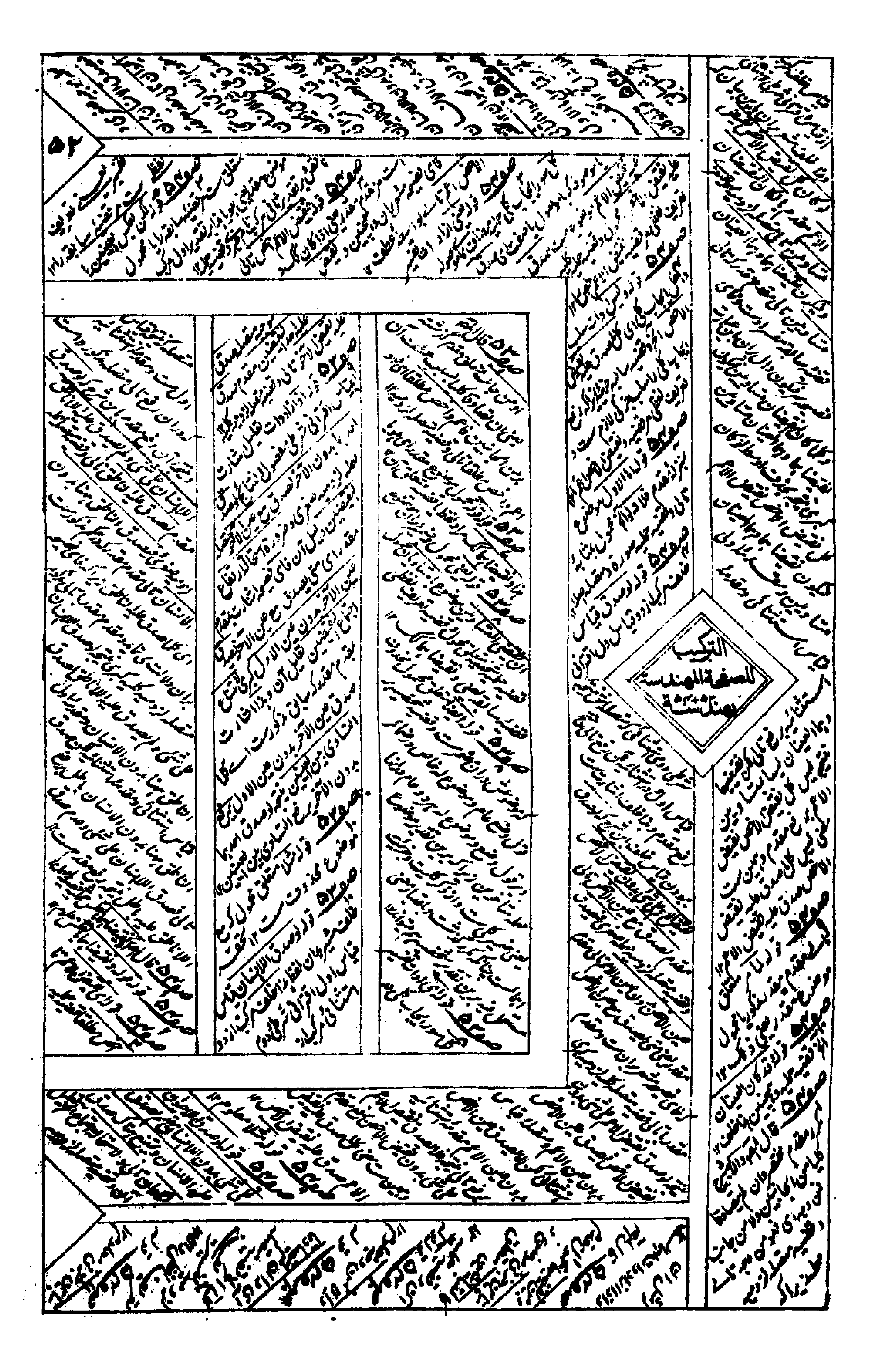
يسمى معنى وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا قوله فرض صدقه الفرض ههنا بمعنى

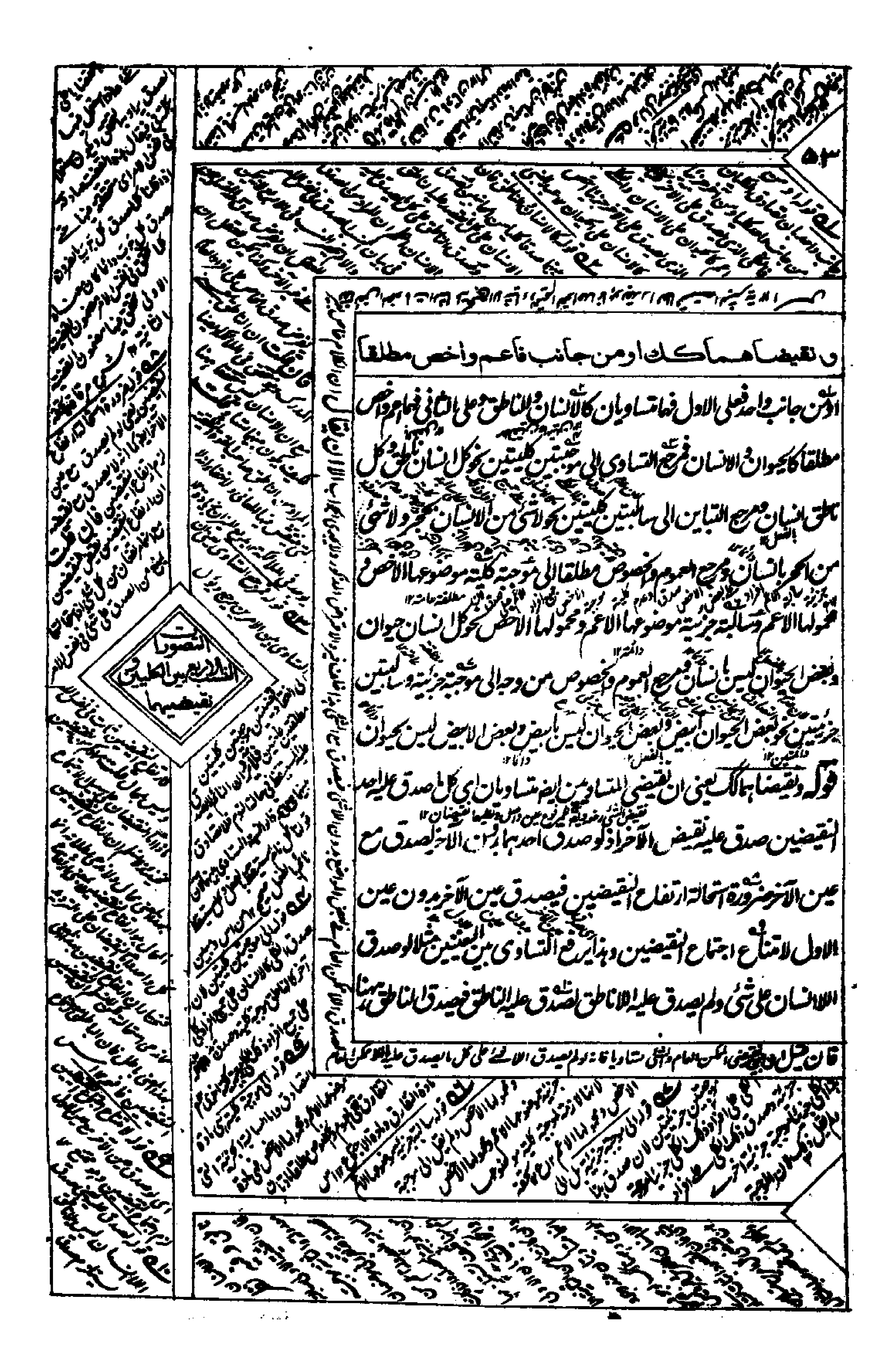
امتنعت افرادها او امكنت ولم يوجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه فصل الكليان ان تفارقا كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان

تجويز العقل الا التقدير فانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين قوله امتنعت افراده كشريك الباري قوله او امكنت اي لم يمتنع افراده فيشمل الواجب والممكن الخاص كليهما قوله ولم يوجد كالعنقاء قوله مع امكان الغير كالشمس قوله او امتناعه كمفهوم الواجب الوجود قوله مع التناهي كالكواكب السبع السيارة قوله او عدمه كمعلومات الباري تعالى وكالنفس الناطقة على مذهب الحكماء قوله الكليان الخ اي كل كليين لا بد من ان تحقق بينهما احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه وذلك لانهما اما ان لا يصدق شئ منهما على شئ من افراد الآخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين

التصورات
النسب الاربع بين الكليين
ونقيضيهما


التركيب
للصفحة الهندسية



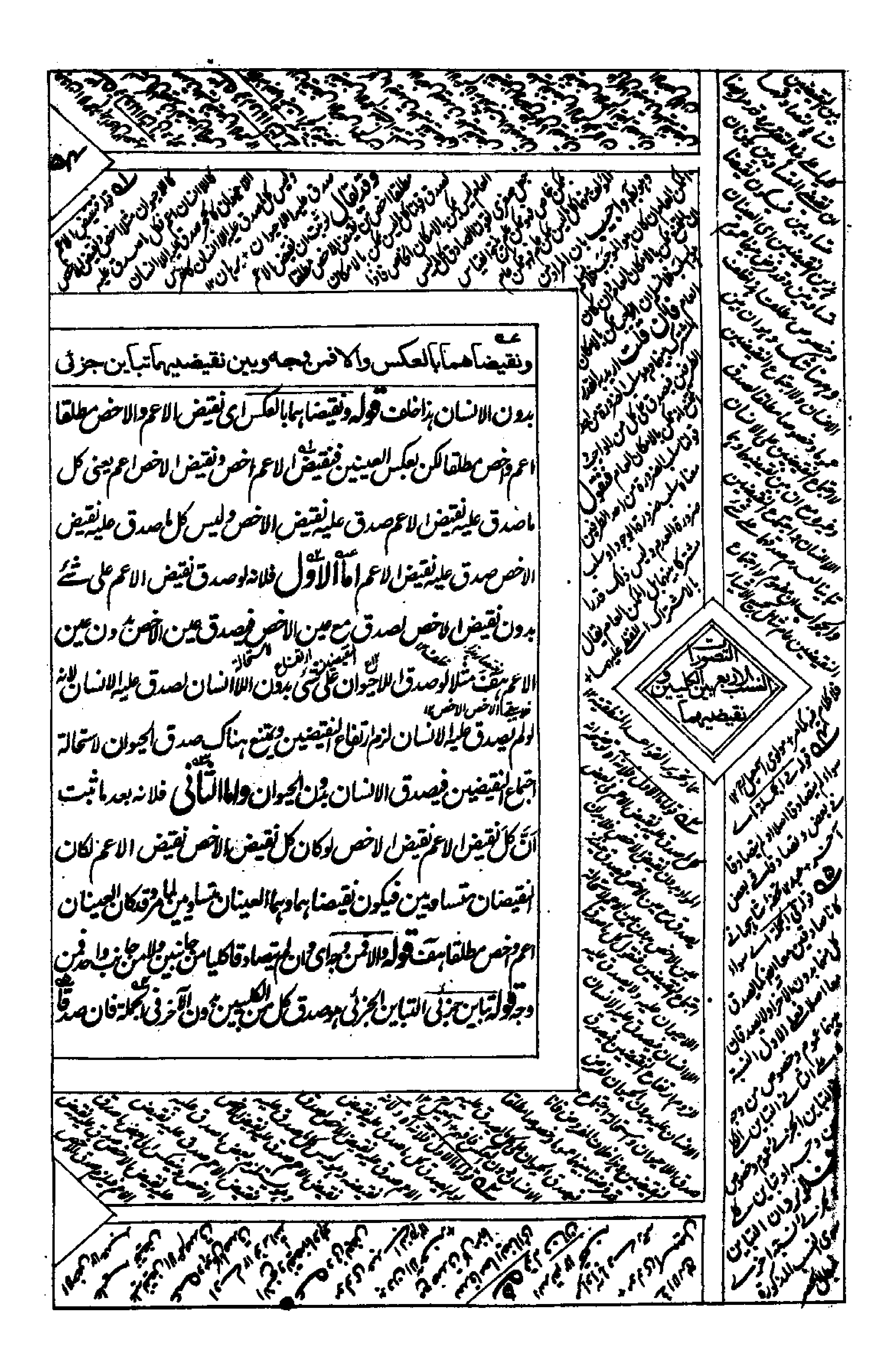


التصورات — النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

ونقيضاهما كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا

او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فهما عام وخاص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان

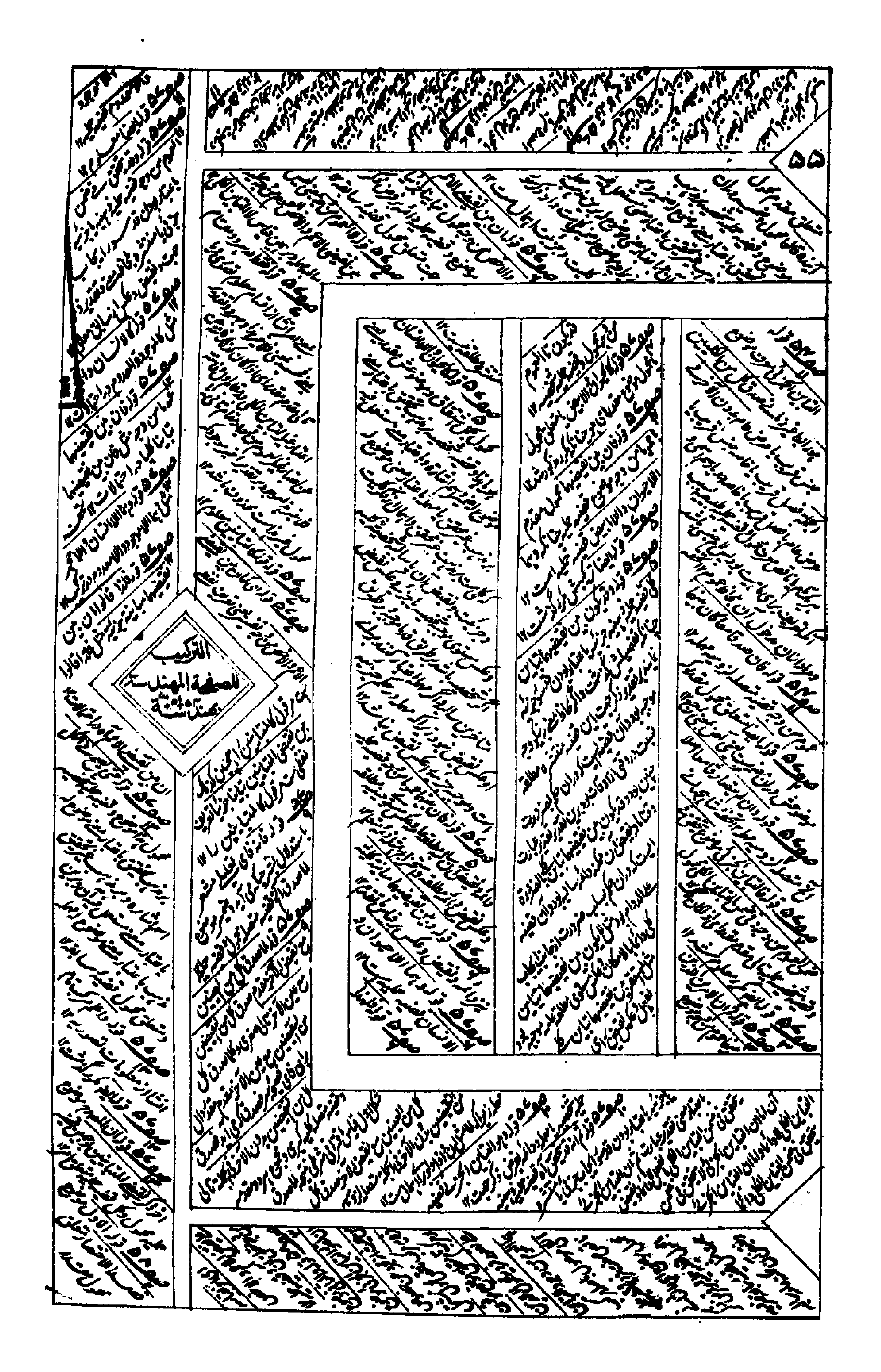
قوله ونقيضاهما كذلك يعني ان نقيضي المتساويين ايضا متساويان اي كل ما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه نقيض الآخر اذ لو صدق احدهما بدون الآخر لصدق مع عين الآخر ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيصدق عين الآخر بدون عين الاول لامتناع اجتماع النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين مثلا لو صدق اللاانسان على شئ ولم يصدق عليه اللاناطق لصدق عليه الناطق فيصدق الناطق بدون

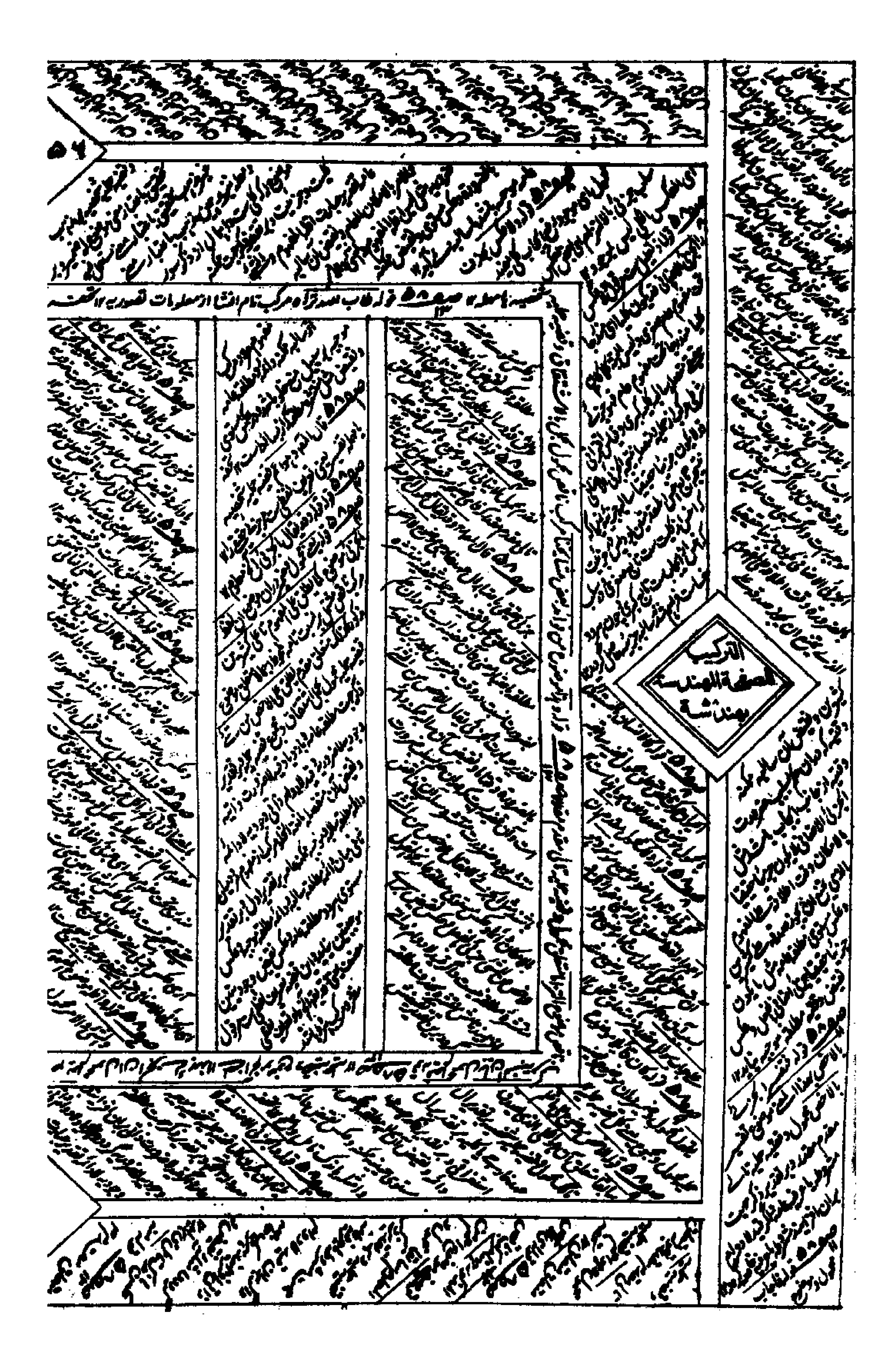


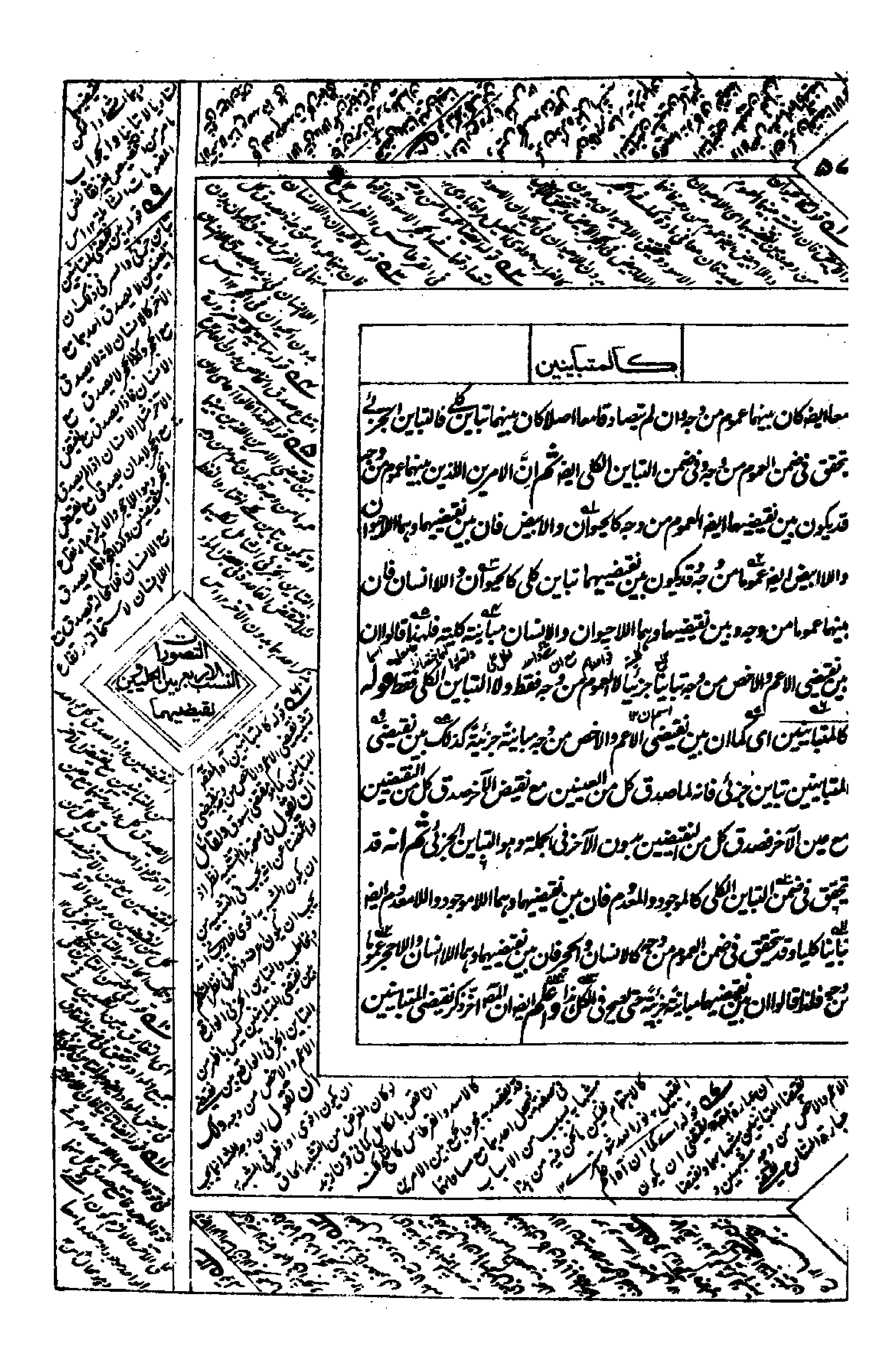
النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

ونقيضاهما بالعكس والاخص من وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي

بدون الانسان هذا خلف **قوله** ونقيضاهما بالعكس اي نقيض الاعم والاخص مطلقا
اعم واخص مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم يعني كل
ما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كل ما صدق عليه نقيض
الاخص صدق عليه نقيض الاعم **اما الاول** فلانه لو صدق نقيض الاعم على شيء
بدون نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص فيصدق عين الاخص بدون عين
الاعم مثلا لو صدق اللاحيوان على شيء بدون اللاانسان لصدق عليه الانسان لانه
لو لم يصدق عليه الانسان لزم ارتفاع النقيضين ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة
اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان **واما الثاني** فلانه بعد ما ثبت
ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لكان
النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويين لما مر وقد كان العينان
اعم واخص مطلقا هف **قوله** والاخص من وجه اي ان لم يتصادقا كليا من جانبين بل من جانب واحد فمن
وجه **قوله** تباين جزئي التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة فان صدقا


التركيب
للصفحة المهندسة

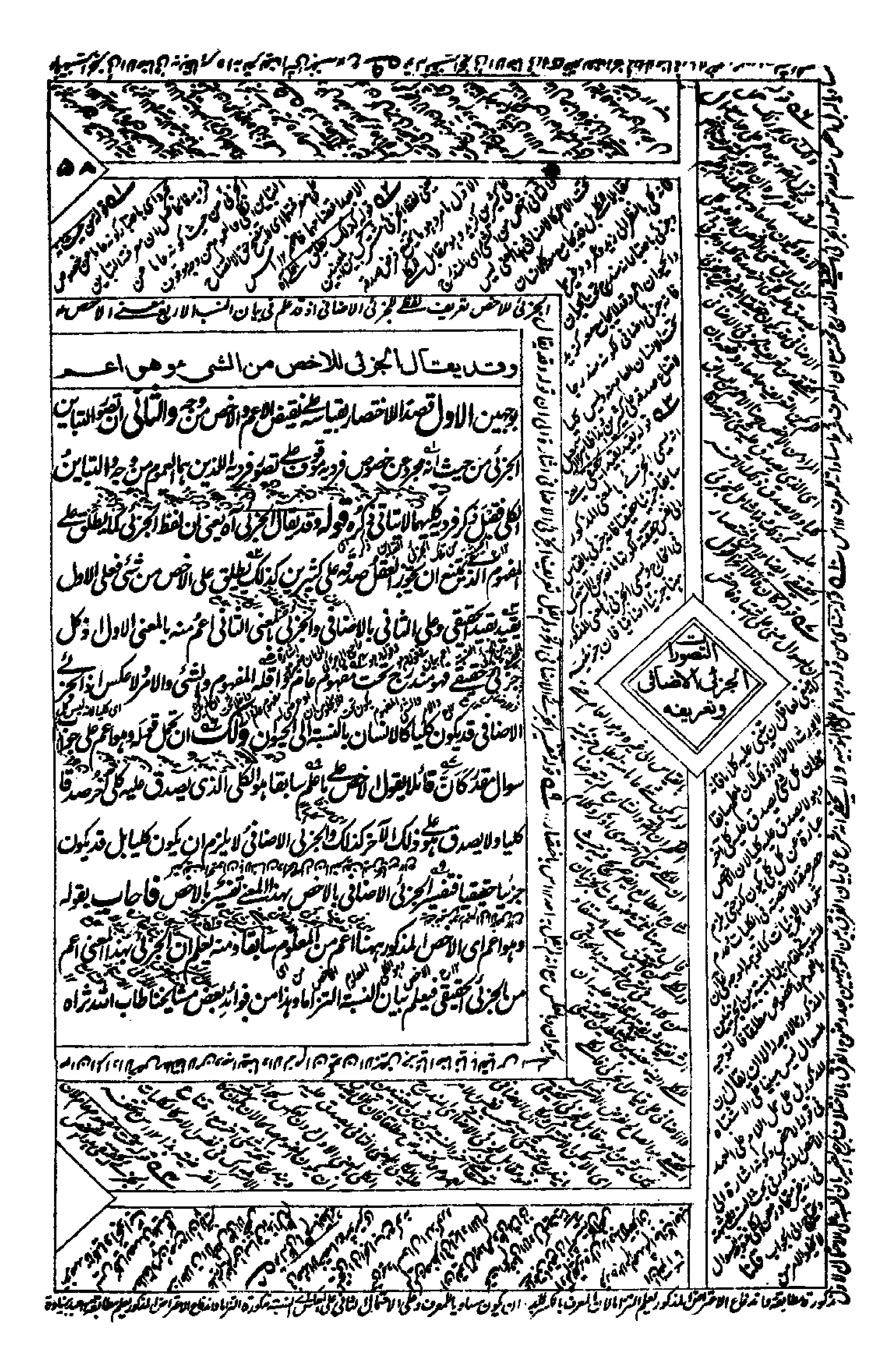




كالمتباينين

معا ايضا كان بينهما عموم من وجه ان لم يتصادقا معا اصلا كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي يتحقق في ضمن العموم من وجه وفي ضمن التباين الكلي ايضا ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه قد يكون بين نقيضيهما ايضا العموم من وجه كالحيوان والابيض فان بين نقيضيهما وهما اللاحيوان واللاابيض ايضا عموما من وجه وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان فان بينهما عموما من وجه وبين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباينا جزئيا لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلي فقط قوله كالمتباينين اي كما ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه مباينة جزئية كذلك بين نقيضي المتباينين تباين جزئي فانه لما صدق كل من العينين مع نقيض الآخر صدق كل من النقيضين مع عين الآخر فصدق كل من النقيضين بدون الآخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهما اللاموجود واللامعدوم ايضا تباينا كليا وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاحجر عموما من وجه فلذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية حتى يعم في الكل وا علم ايضا ان المص اخر ذكر نقيضي المتباينين

التصورات
النسب الاربع بين الكليين
ونقيضيهما



التصورات
الجزئي الاضافي
وتعريفه

الجزئي للاخص تعريف لمطلق الجزئي الاضافي اذ قد علم في بيان النسب الاربع معنى الاخص منه

وقد يقال الجزئي للاخص من الشيء وهو اعم

بوجهين الاول قصد الاختصار فيما سيأتي لنقيض الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور التباين الجزئي من حيث انه موجود في خصوص فرد موقوف على تصور فردية اللذين هما العموم من وجه والتباين الكلي فقدم ذكر فردية ليمهد الاساتذة في ذكره **قوله** وقد يقال الجزئي اه يعني ان لفظ الجزئي كما يطلق على المفهوم الذي يمنع ان يجوز العقل صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شيء فعلى الاول يقيد بالحقيقي وعلى الثاني بالاضافي والجزئي بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام كما اقله المفهوم والشيء والامر ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان **ولك** ان تحمل قوله وهو اعم على جواب سوال مقدر كان قائلا يقول الاخص على ما علم سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر صدقا كليا ولا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك والجزئي الاضافي لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون جزئيا حقيقيا فتفسير الجزئي الاضافي بالاخص بهذا المعنى تفسير بالاخص **فاجاب بقوله** وهو اعم اي الاخص المذكور ههنا اعم من المعلوم سابقا ومنه يعلم ان الجزئي بهذا المعنى اعم من الجزئي الحقيقي فيعلم بيان النسبة التزاما وهذا من فوائد بعض مشايخنا طاب الله ثراه

التصورات
الاول من الكليات الخمسة
الجنس

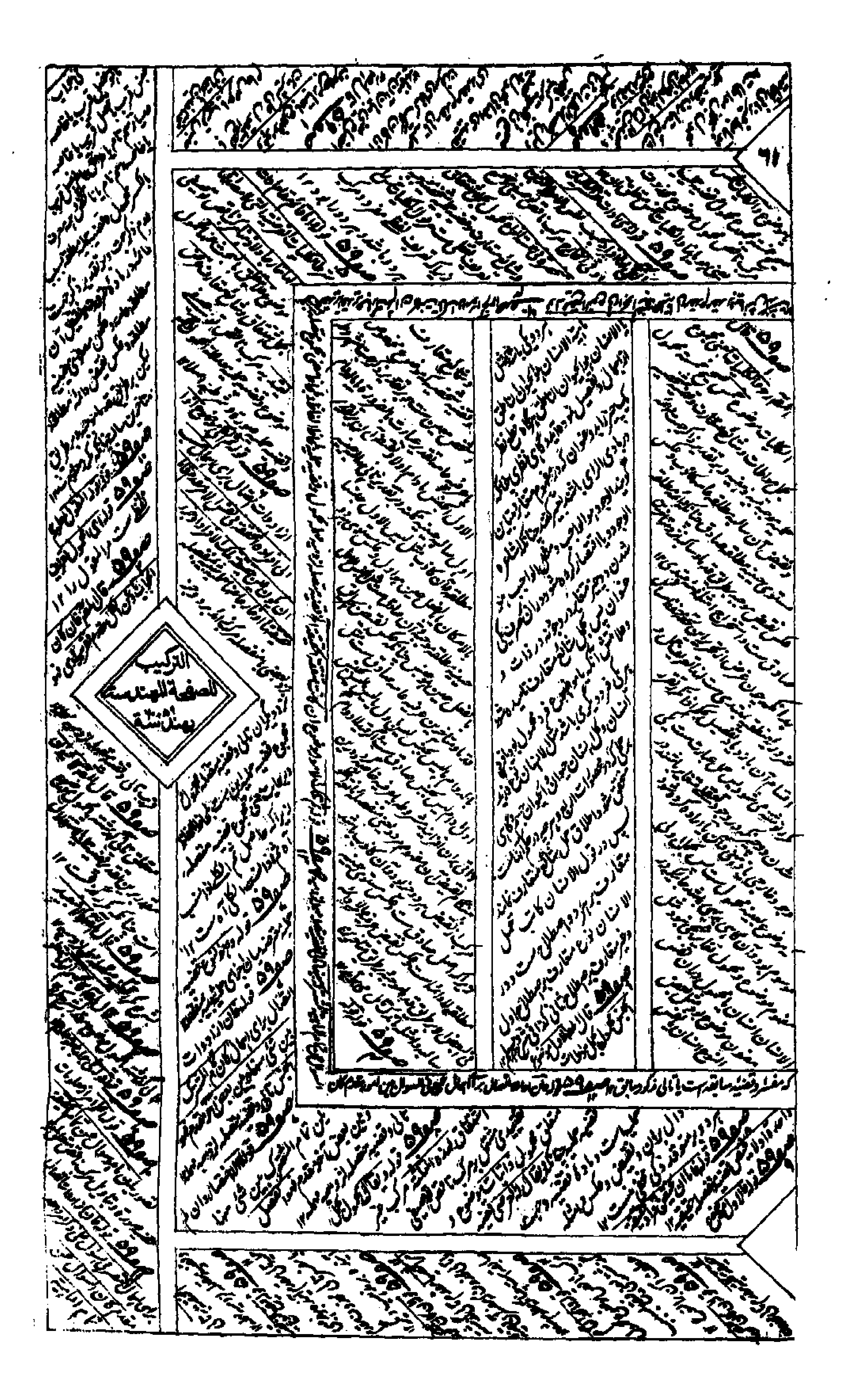
والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم النامي

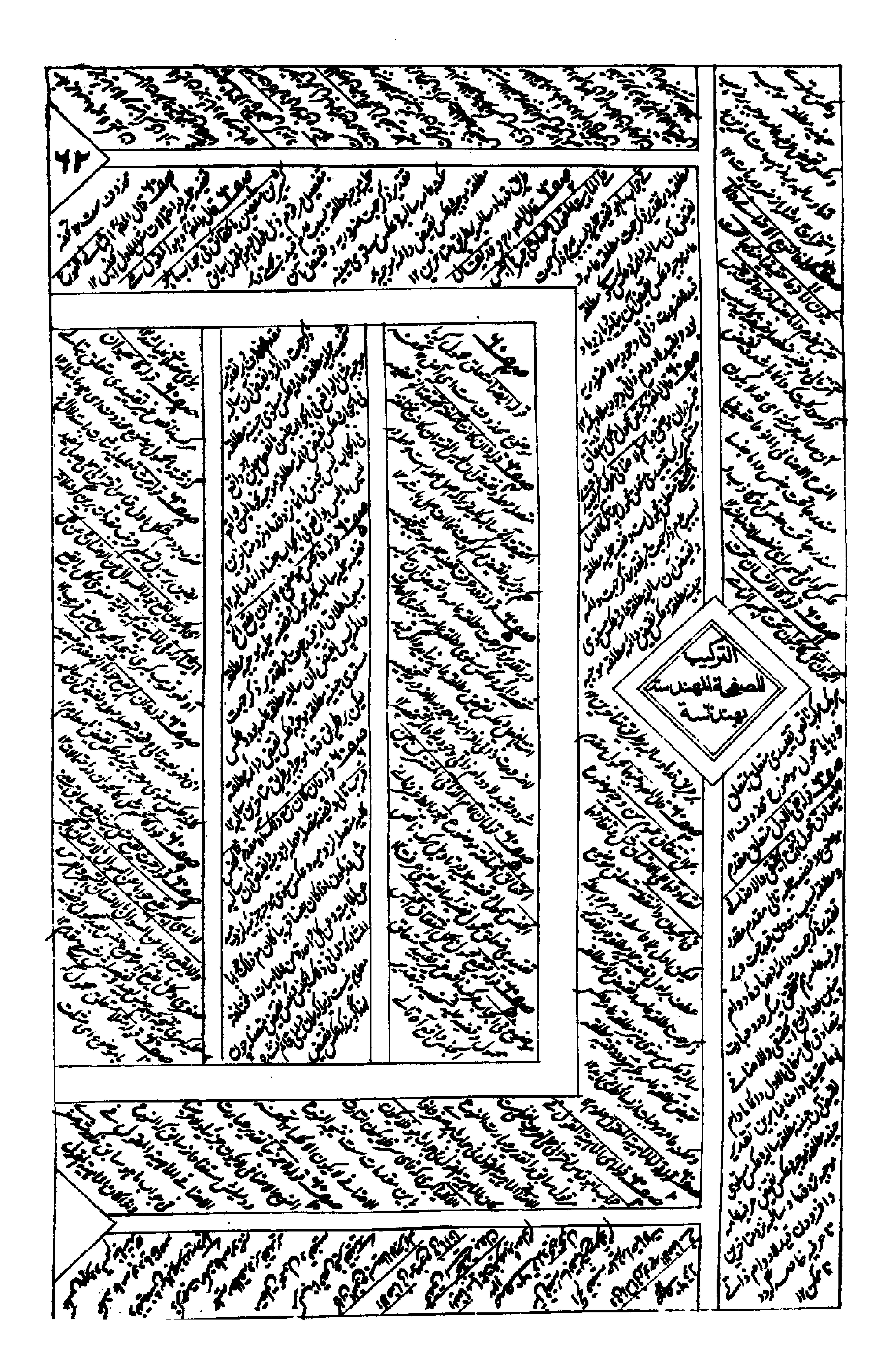
قوله والكليات خمس اي الكليات التي لها افراد وجب نفس الامر الذي من او في الخارج منحصرة في خمسة انواع واما الكليات الفرضية التي لا تصدق لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها غرض يعتد به ثم الكلي اذا نسب الى افراده المحققة في نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو النوع او جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شئ منها وبين بعض آخر فهو الجنس والا فهو الفصل ويقال لهذه الثلثة ذاتيات او خارجا عنها ويقال له العرضي فاما ان يختص بافراد حقيقة واحدة او لا يختص فالاول هو الخاصة والثاني هو العرض العام فهذا دليل انحصار الكليات في خمس قوله المقول اي المحمول وقوله في جواب ما هو اعلم ان ما هو سؤال عن تمام الحقيقة فان اقتصر في السؤال على ذكر امر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع في الجواب ان كان المذكور شخصيا او الحد التام ان كان المذكور حقيقة كلية وان جمع في السؤال بين امور كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بين تلك الامور ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المتفقة المتحدة



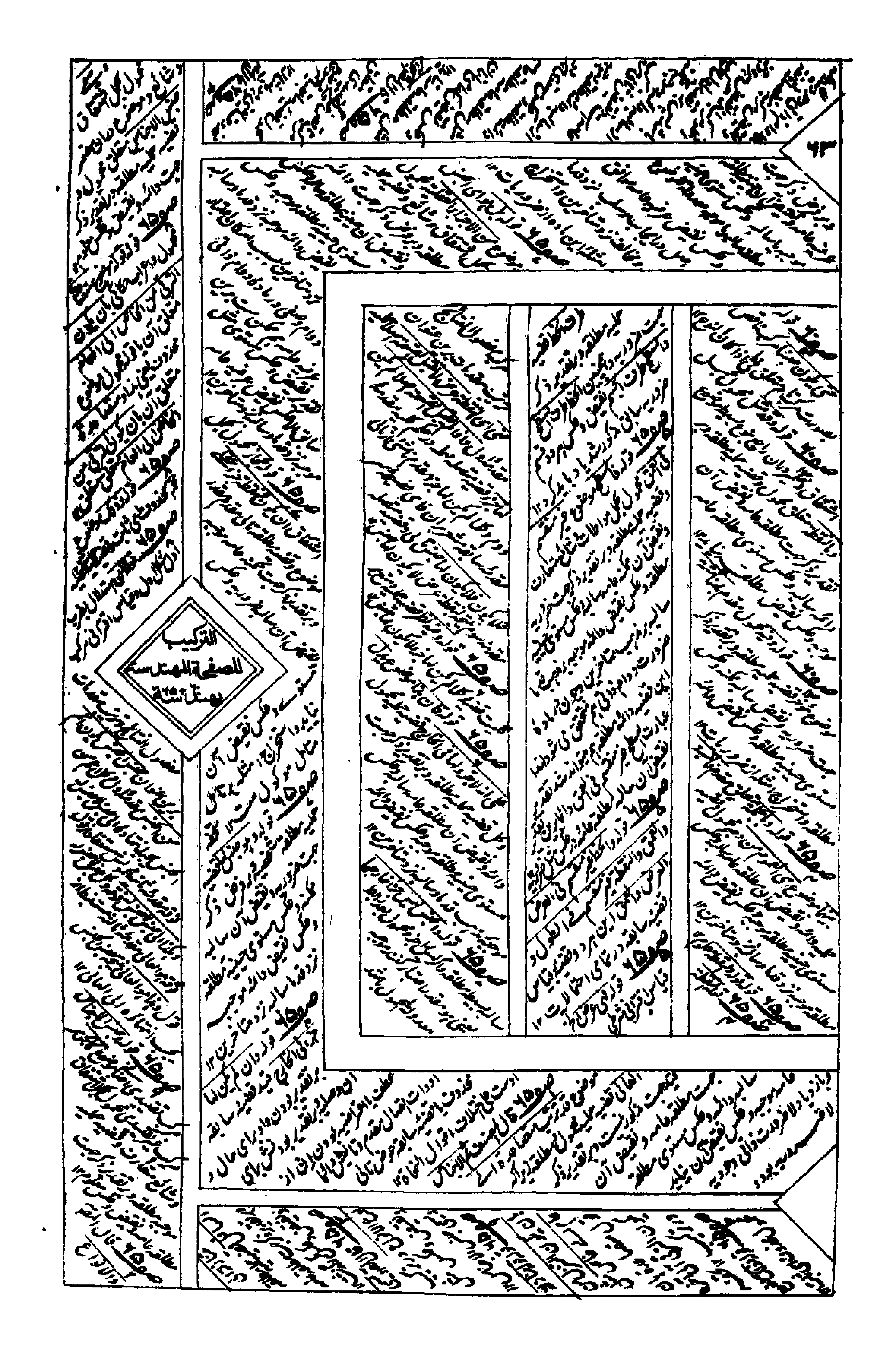
الثاني النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويخص باسم الاضافي كالاول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان

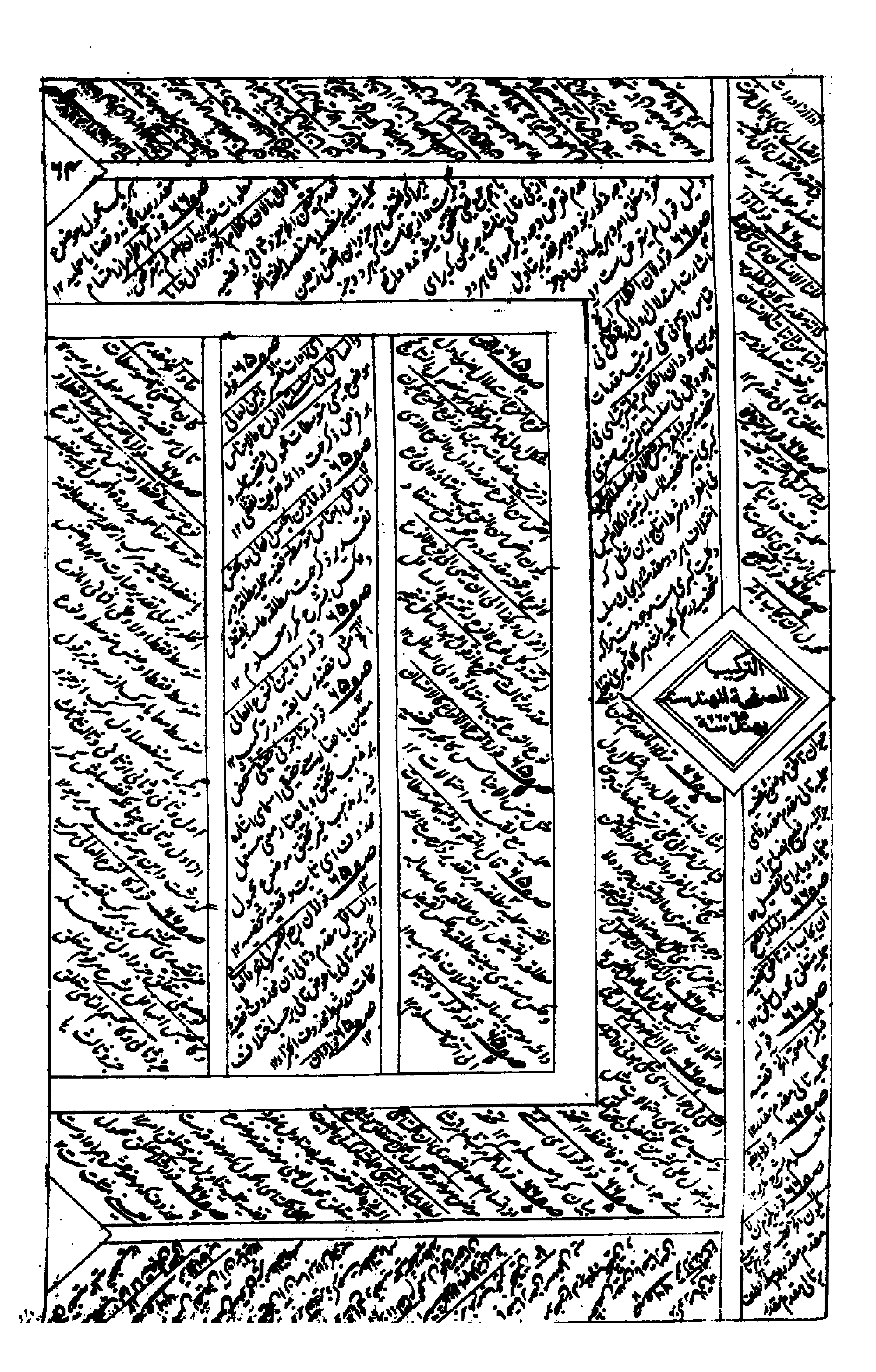
في تلك الماهية فيقع النوع بينه في الجواب واذا كانت مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة وقد عرفت ان تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس في الجواب فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الماهيات المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والشجر والفرس


التركيب
للصفة الهندسية



التركيب
للصفحة الهندسة
بهندسة

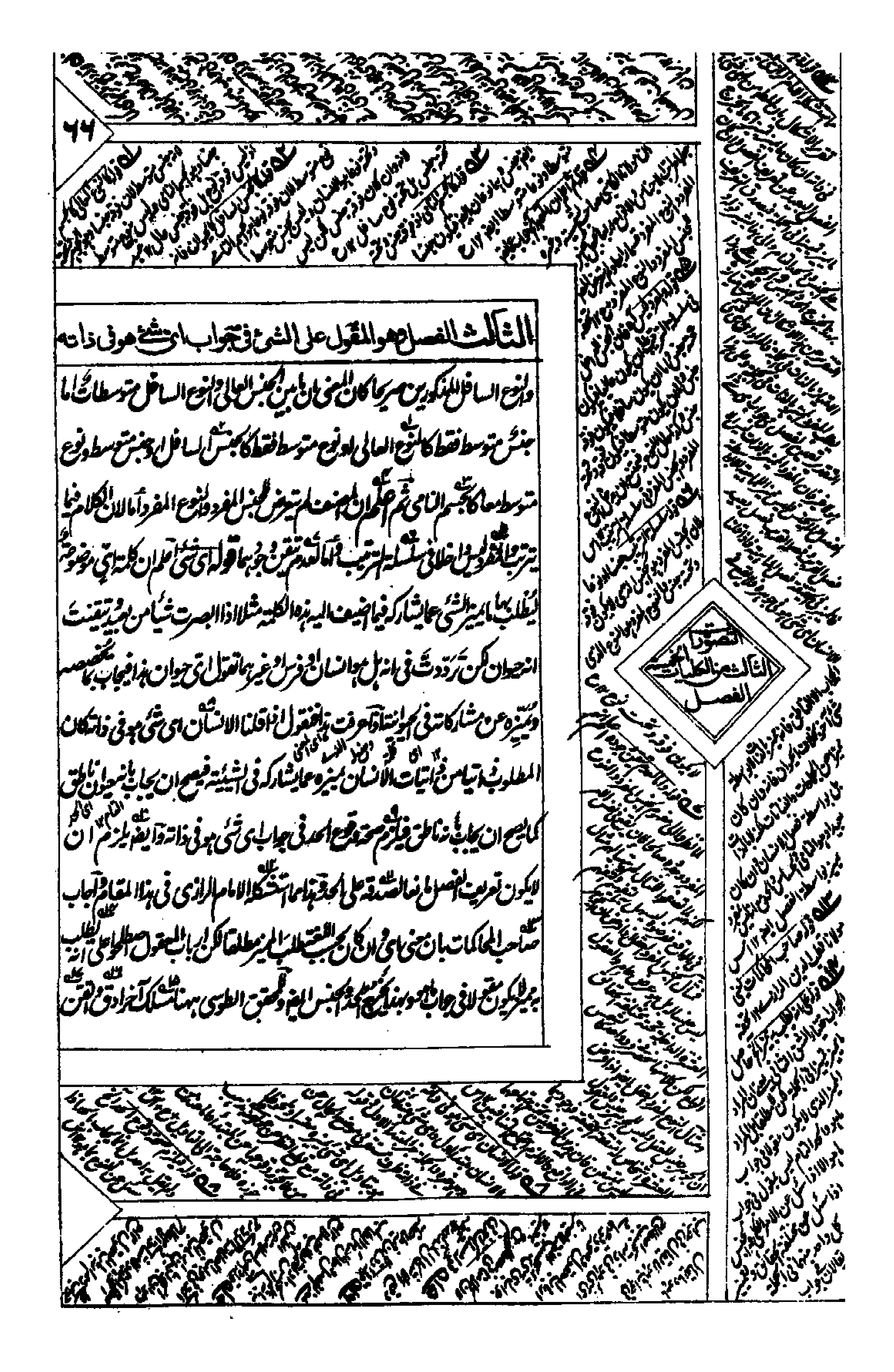

التركيب
للصفحة المهندسة


التركيب
للصفحة الهندسة

التصورات
الثاني من الكليات الخمسة النوع

وتفارقهما في الحيوان والنقطة ثم الاجناس قد ترتب متصاعدة الى العالي كالجوهر ويسمى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات

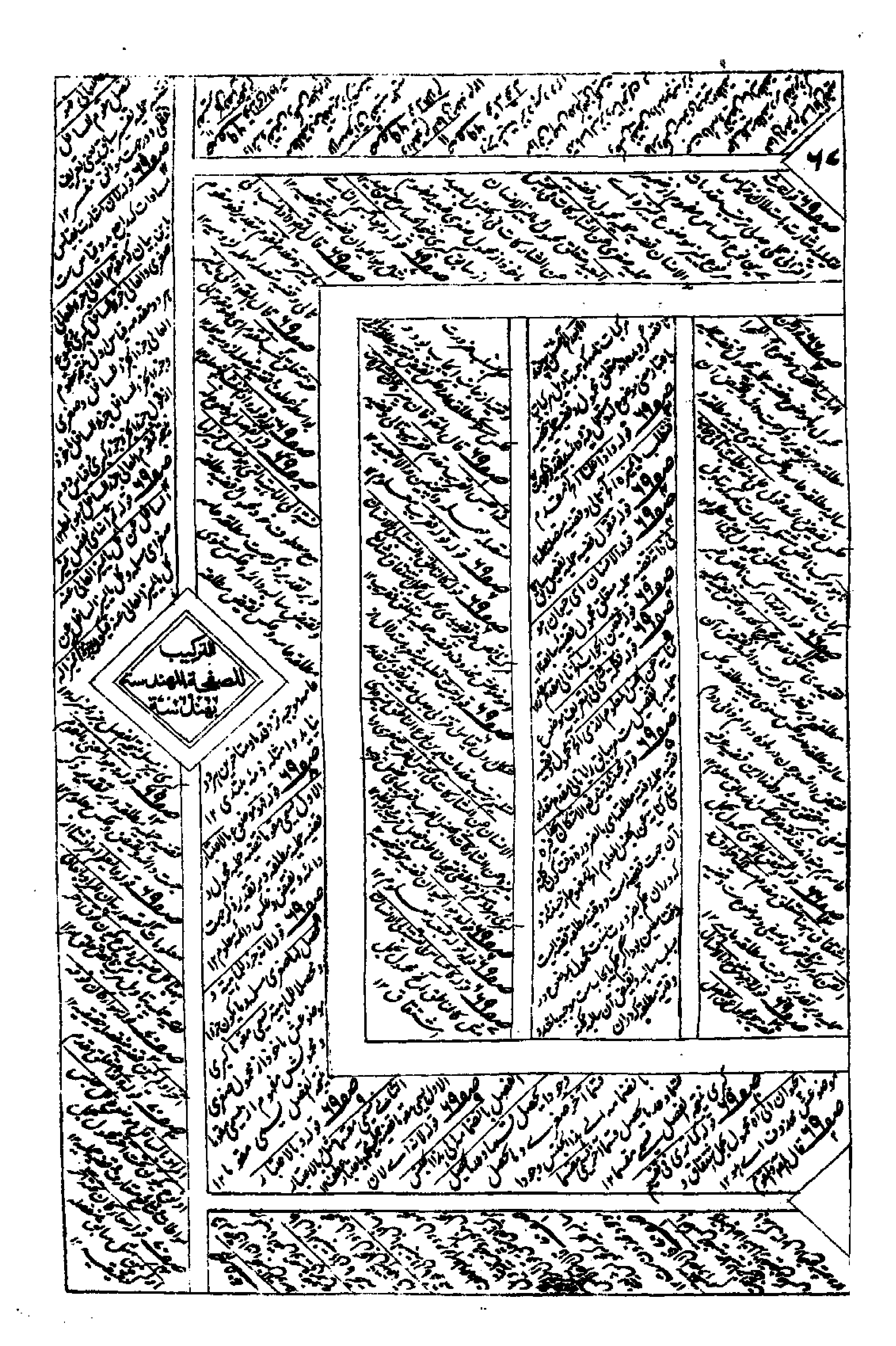
وبالجملة فالنسبة بينهما هي العموم من وجه قوله والنقطة طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غير منقسم في العمق والخط غير منقسم في العرض ايضا والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق لانه ... فلم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس فيه نظر فان ... لا جزء لها في الخارج ... بعض الاجزاء العقلية فجاز ان يكون للنقطة جزء عقلي هو جنس لها وان لم يكن لها جزء في الخارج قوله قد ترتب متصاعدة بان يكون الترتيب من الخاص الى العام وذلك لان جنس الجنس يكون اعم من الجنس ... الى جنس لا يكون فوقه جنس ... فهو العالي وجنس الاجناس كالجوهر قوله متنازلة بان يكون التنزل من العام الى الخاص وذلك لان نوع النوع يكون اخص من النوع وهكذا الى ان ينتهي الى نوع لا نوع تحته وهو السافل ونوع الانواع كالانسان قوله وما بينهما متوسطات اي ما بين العالي والسافل في سلسلتي الانواع والاجناس يسمى متوسطا فما بين الجنس العالي والجنس السافل اجناس متوسطة وما بين النوع العالي والنوع السافل انواع متوسطة ... والعالي والسافل ... الجنس العالي

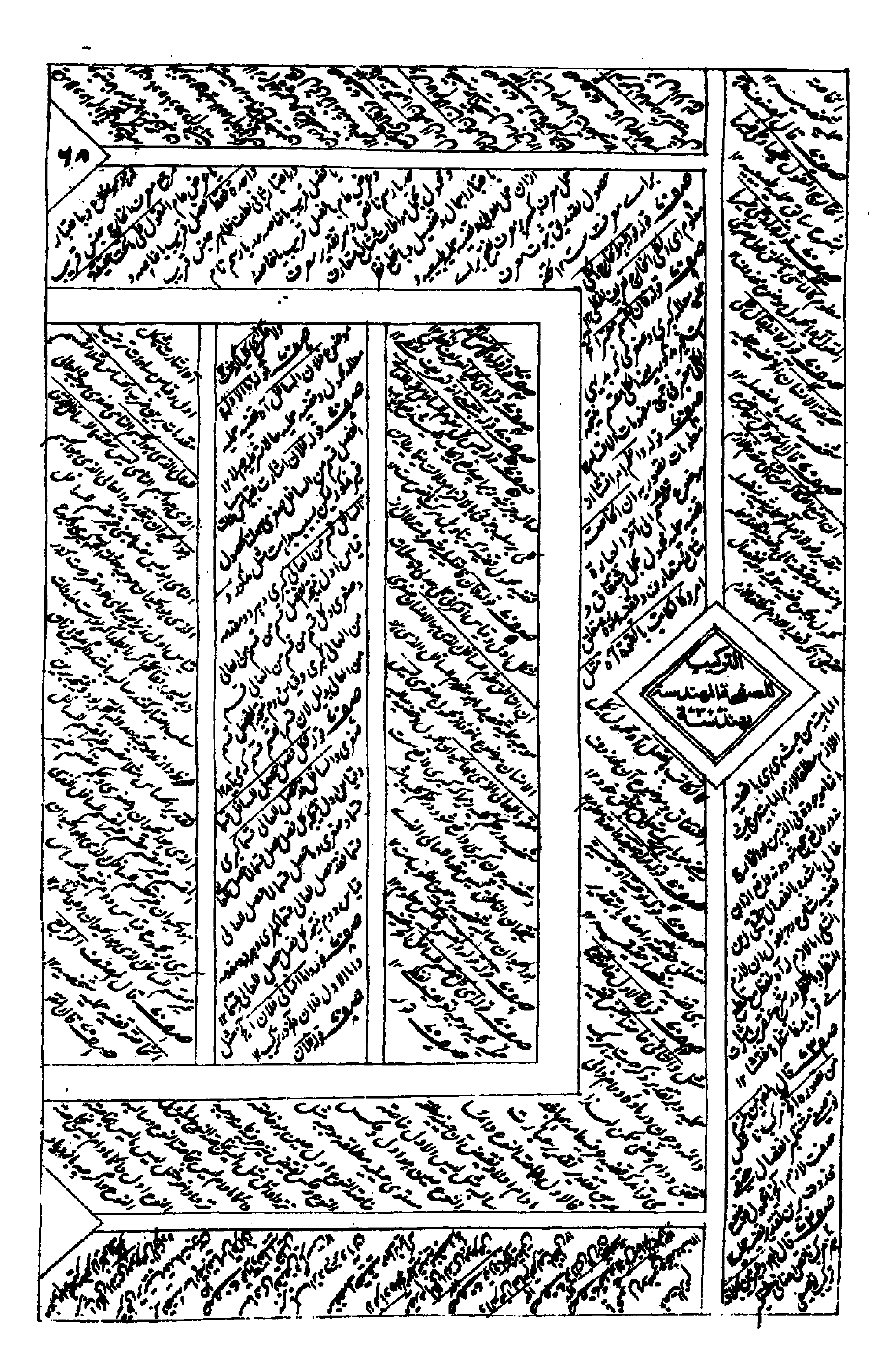


التصورات
الثالث من الكليات الخمس
الفصل

الثالث الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته

والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ان ما بين الجنس العالي والنوع السافل متوسطات اما جنس متوسط فقط كالنوع العالي او نوع متوسط فقط كالجنس السافل او جنس متوسط ونوع متوسط معا كالجسم النامي ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما يترتب فالمفرد ليس داخلا في سلسلة الترتيب واما لعدم تيقن وجودهما قوله اي شيء اعلم ان كلمة اي موضوعة ليطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا ابصرت شيئا من بعيد وتيقنت انه حيوان لكن ترددت في انه هل هو انسان او فرس او غيرهما تقول اي حيوان هذا فيجاب بما يخصصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوانية او عرفت انه اذا قلنا الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق كما يصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة وقوع الحد في جواب اي شيء هو في ذاته وايضا يلزم ان لا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد هذا ما استشكله الامام الرازي في هذا المقام واجاب صاحب المحاكمات بان معنى اي وان كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انه لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب ما هو وبنوا عليه تعريف الجنس الخ والمحقق الطوسي ههنا مسلك آخر ادق واتقن


التركيب
للصفة الهندسة



التركيب
للصفحة الهندسة

فان ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب والا فبعيد واذا نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل

وهو انا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا الشيء بالجنس فنطلب ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فتعين الجواب بالناطق لا غير فكلمة شيء في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس فحينئذ يندفع الاشكال بحذافيره **قوله فقريب** كالناطق بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس القريب وهو الحيوان **قوله فبعيد** كالحساس بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس البعيد وهو الجسم النامي **قوله واذا نسب آه** الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية عنه من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء للماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس يحصل قسما وعدمه يحصل قسما آخر كما ترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق **قوله المقوم للعالي** اللام للاستغراق اي كل فصل مقوم للعالي فهو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالي جزء للعالي والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء فمقوم العالي جزء للسافل ثم انه يميز السافل عن كل ما يميز العالي عنه فيكون جزءا مميزا وهو المعني بالمقوم وليعلم ان المراد بالعالي ههنا



التصورات الخاصة والعرض العام وتعريفهما

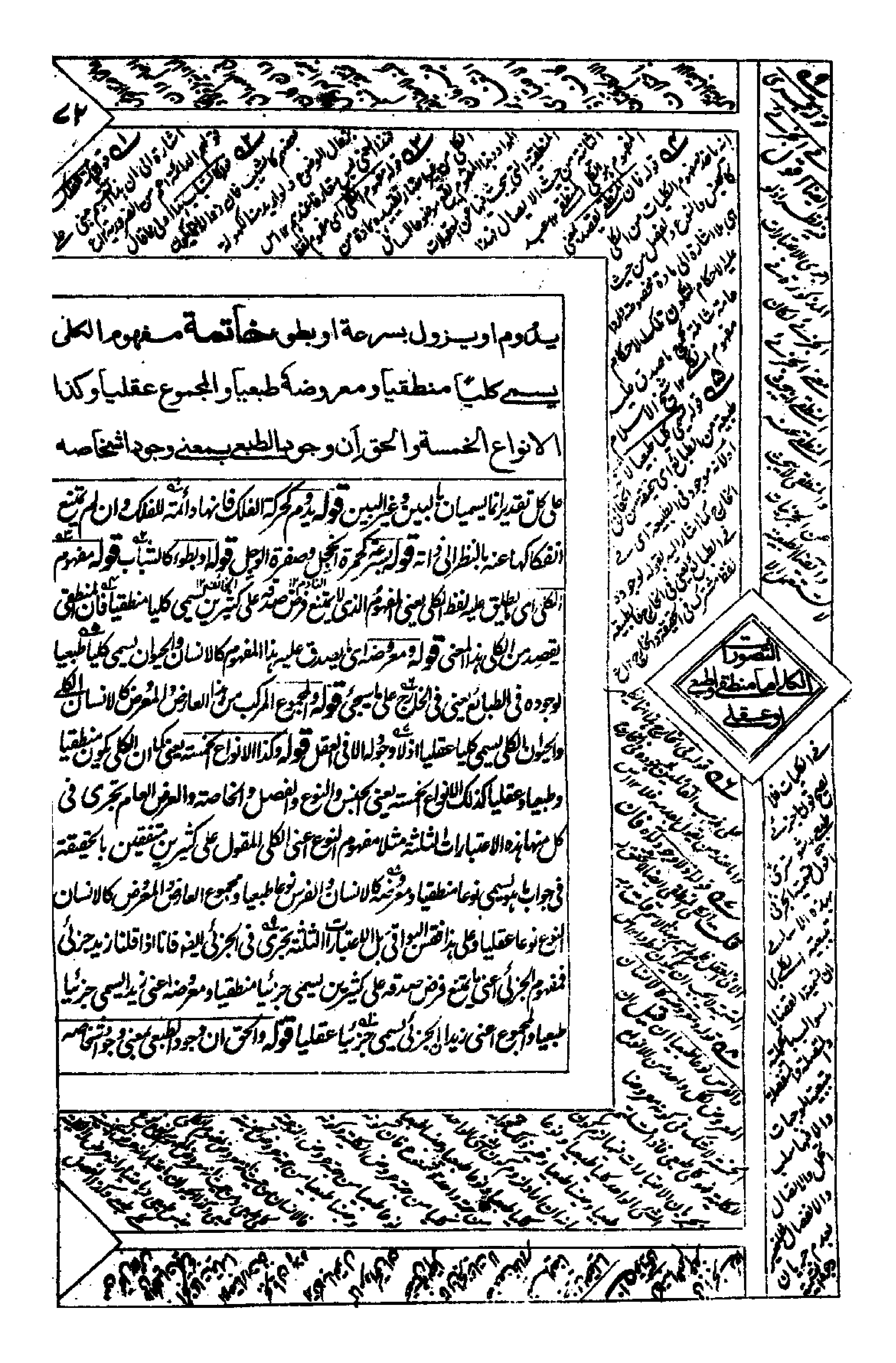
ولا عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما

كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان تحته آخر اولم يكن وكذا المراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر اولم يكن حتى ان الجنس المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه قوله ولا عكس اى كليا بمعنى انه ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان قوله والمقسم بالعكس اى كل مقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس اى كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم واما الثاني فلان الحساس مثلا مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان قوله وهو الخارج اى الكلي الخارج فان القسم معتبر في جميع مفهومات الاقسام فافهم واعلم ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع افراده كالكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة لجميع افراده كالكاتب بالفعل للانسان قوله حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاول خاصة النوع والثاني خاصة الجنس فالماشي خاصة للحيوان وعرض عام للانسان فافهم قوله وعلى غيرها كالماشي فانه يقال على حقيقة الانسان وعلى غيرها من الحقائق الحيوانية قوله وكل منهما اى كل واحد من الخاصة والعرض العام وبالجملة الكلي الذي هو عرض لافراده اما لازم او مفارق اذ لا يخلو اما ان يستحيل انفكاكه عن معروضه او لا فالاول هو الاول



بان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود بيّن يلزم تصوره من تصورهما الجزم باللزوم وغير بيّن بخلافه والا فعرض مفارق

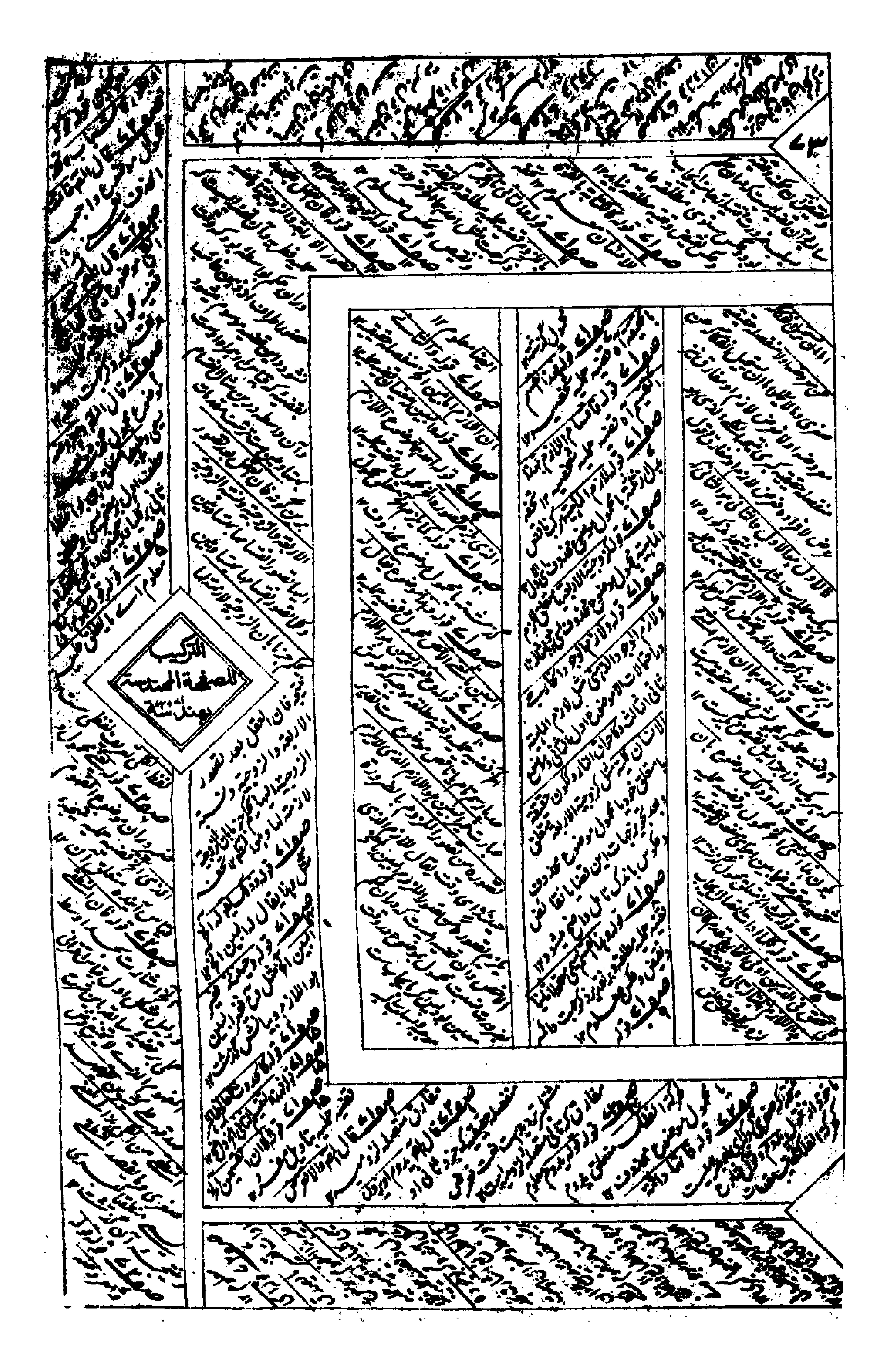
والثاني هو الثاني ثم اللازم منقسم بتقسيمين احدهما انه اي لازم الشيء اما لازم له بالنظر الى نفس الماهية مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج او في الذهن وذلك بان يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن او في الخارج كان هذا اللازم ثابتا له واما لازم له بالنظر الى وجوده اي الى خصوص وجوده الخارجي او الذهني فهذا القسم بالحقيقة قسمان فاقسام اللازم بهذا التقسيم ثلثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود الخارجي كاحراق النار ولازم الوجود الذهني ككون حقيقة الانسان كلية وهذا القسم يسمى معقولا ثانيا ايضا والثاني ان اللازم اما بين او غير بين والبين له معنيان احدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص ويقابله غير البين وهو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني من معنى البين هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها وذلك يقال له البين بالمعنى الاعم وغير البين هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة تقسيمان الا ان القسمين الحاصلين

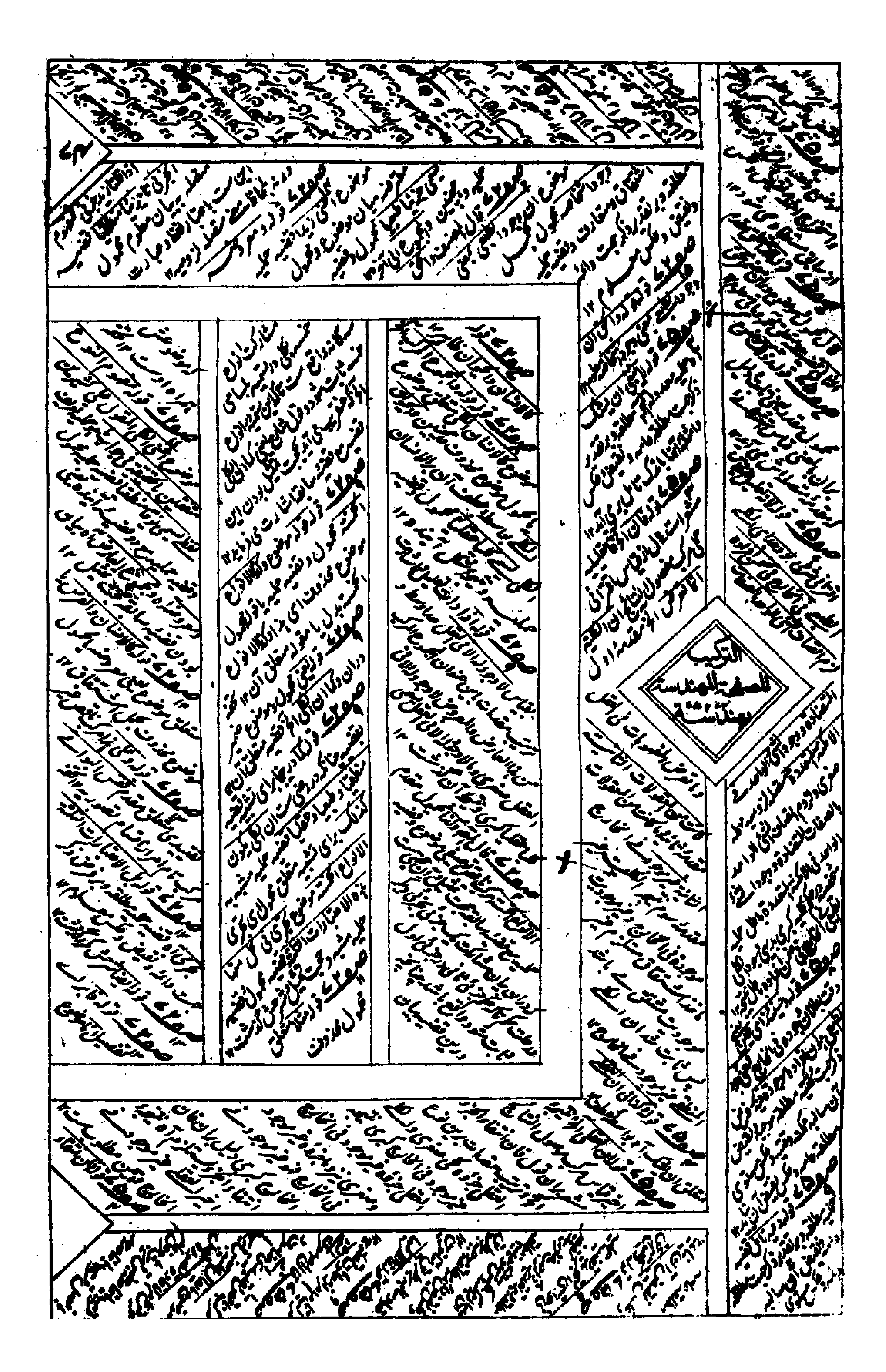


يدوم او يزول بسرعة او بطوء **خاتمة** مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروضه طبعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

على كل تقدير اما يسميان بالبين وغير البين **قوله** يدوم كحركة الفلك فانها دائمة للفلك وان لم تمتنع انفكاكها عنه بالنظر الى ذاته **قوله** يزول بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل **قوله** او بطوء كالشباب **قوله** مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا فان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى **قوله** معروضه اي ما يصدق عليه هذا المفهوم كالانسان والحيوان يسمى كليا طبعيا لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ما يجيء **قوله** والمجموع المركب من هذا العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليا عقليا اذ لا وجود له الا في العقل **قوله** وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقيا وطبعيا وعقليا كذلك الانواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلثة مثلا مفهوم النوع اعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان والفرس نوعا طبعيا ومجموع العارض والمعروض كالانسان النوع نوعا عقليا وعلى هذا فقس البواقي بل الاعتبارات الثلثة تجري في الجزئي ايضا فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيا منطقيا ومعروضه اعني زيدا يسمى جزئيا طبعيا والمجموع اعني زيد الجزئي يسمى جزئيا عقليا **قوله** والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

التصورات الكلي اما منطقي او طبعي او عقلي




التركيب
الصفة المشبهة

التصورات
تعریف المعرف وشرائطه واحکامه

فصل معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة وجهالة والاخفى

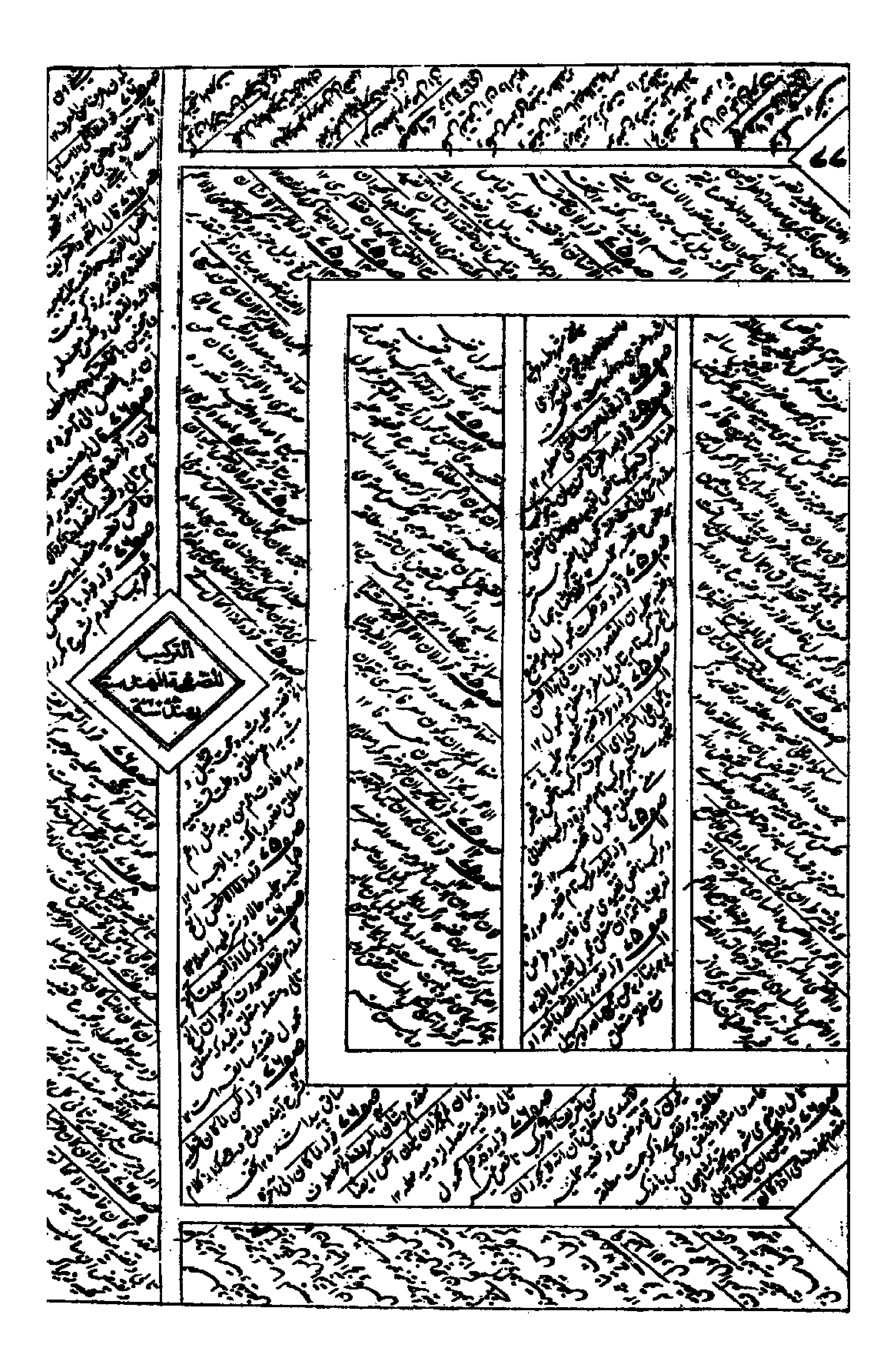
لا ينبغي ان يشك في ان الكلي المنطقي غير موجود في الخارج فان الكلية انما تعرض للمفهومات في العقل ولذا كانت من المعقولات الثانية وكذا في ان العقلي غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع في ان الطبيعي كالانسان من حيث هو انسان الذي تعرضه الكلية في العقل هل هو موجود في الخارج في ضمن افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد فالاول مذهب جمهور الحكماء والثاني مذهب بعض المتاخرين ومنهم المصنف فلذا قال والحق هو الثاني وذلك لانه لو وجد في الخارج في ضمن افراده لزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة ووجود الشيء الواحد في الامكنة المتعددة وهو محال فمعنى وجود الطبيعي هو ان افراده موجودة وفيه تامل وتحقيق الحق في حواشي التجريد فانظر فيها قوله معرف الشيء بعد الفراغ من بيان ما يتركب منه المعرف شرع في البحث عنه وقد علمت ان المقصد بالذات في هذا الفن هو البحث عنه وعن الحجة وعرفه بانه ما يحمل على الشيء اي المعرف ليفيد تصور هذا الشيء اما بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع عداه ولهذا لم يجز ان يكون اعم مطلقا لان الاعم لا يفيد شيئا منهما كالحيوان في تعريف الانسان فان الحيوان ليس بكنه الانسان لان حقيقة الانسان هو الحيوان مع الناطق وايضا لا يميز الانسان عن جميع ما عداه لان بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال في الاعم من وجه واما الاخص اعني مطلقا فهو وان جاز ان يفيد تصوره تصور الاعم بالكنه

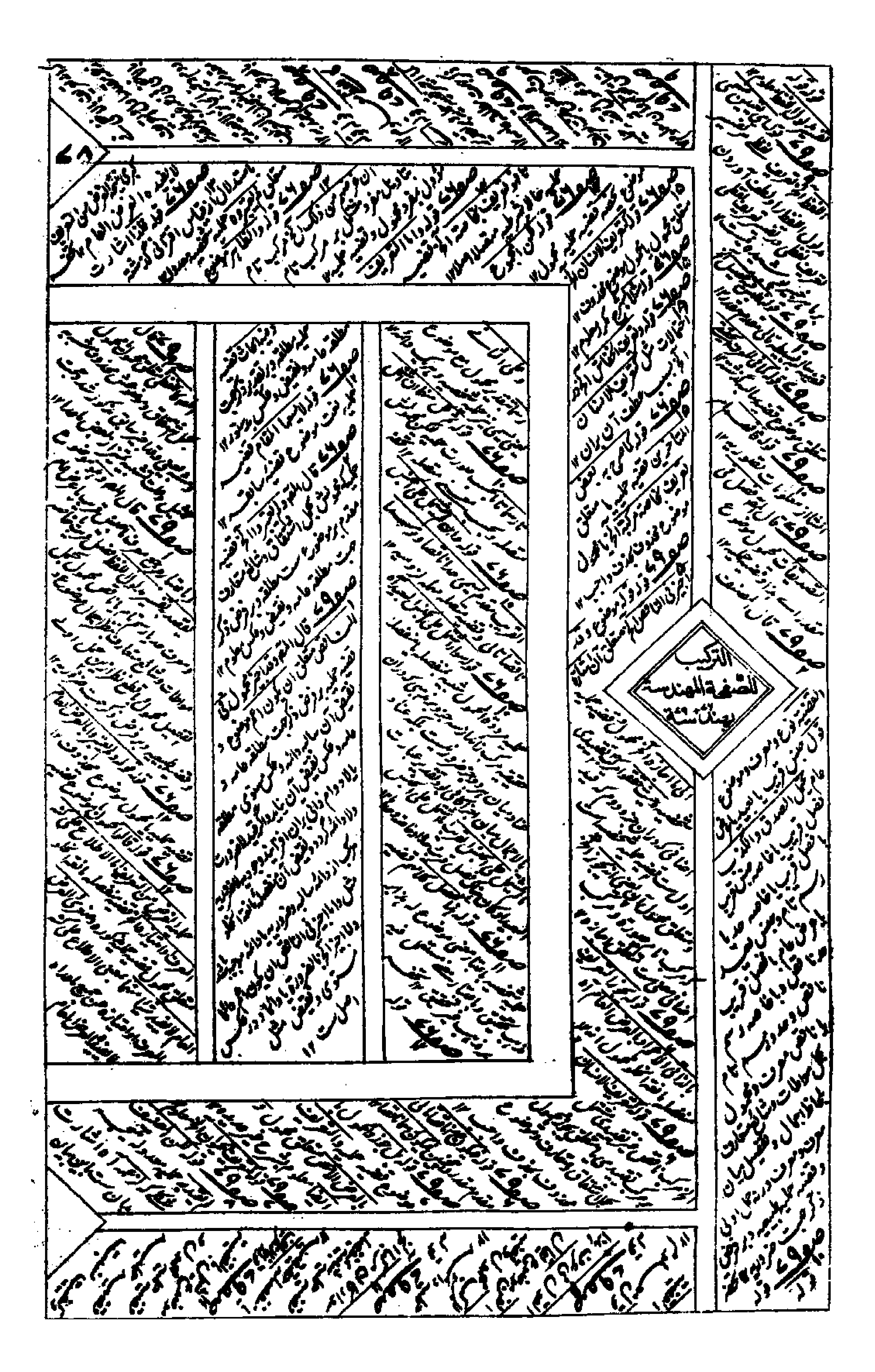
بالاجمال والتفصيل مع الاتحاد في الوجه منها ان التعريف بالمثال شائع مع ان المثال قد يكون اخص

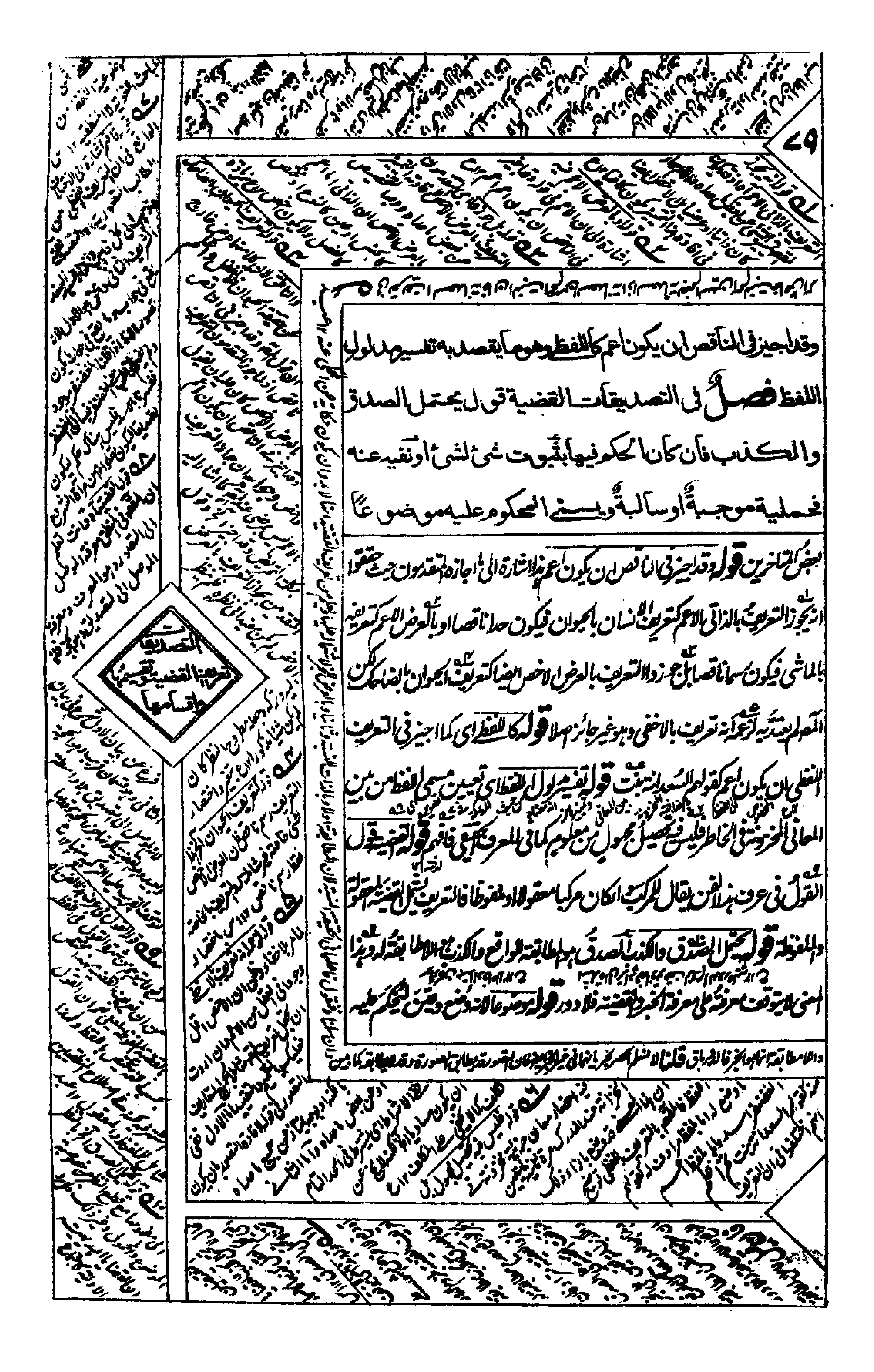
والتعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا بالعرض العام

او بوجه يميزه عما عداه كما اذا تصورت الانسان بانه حيوان ناطق فقد تصورت الحيوان في ضمن الانسان بأحد الوجهين لكن لما كان الاخص اقل وجودا في العقل واخفى في نظره وشان المعرف ان يكون اعرف من المعرف لم يجز ان يكون اخص منه وقد علم من تعريف المعرف بما يحمل على الشيء انه لا يجوز ان يكون مباينا للمعرف فتعين ان يكون مساويا له ثم ينبغي ان يكون اعرف من المعرف في نظر العقل لانه معلوم موصل الى تصور مجهول هو المعرف لا اخفى ولا مساويا في الخفاء والظهور قوله والتعريف بالفصل القريب حد التعريف لا بد له ان يشتمل على مميز للمعرف وليساويه بناء على ما سبق من اشتراط المساواة فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلا قريبا وان كان عرضيا كان خاصة لا محالة فعلى الاول المعرف يسمى حدا وعلى الثاني رسما ثم كل منهما ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما وان لم يشتمل على الجنس القريب بل اشتمل على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده او خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا هذا تحصيل كلامهم وفيه ابحاث لا يسعها المقام قوله ولم يعتبروا بالعرض العام قالوا الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المعرف او امتيازه عن جميع ما عداه والعرض العام لا يفيد شيئا منها فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف والظاهر ان غرضهم من ذلك انهم لم يعتبروه انفرادا واما التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بانه ماش مستقيم القامة فتلك التعريفات [illegible] فهو تعريف بخاصة مركبة [illegible]

بلفظ بعدم الاعتبار اي المنطقيون لم يعتبروا التعريف بالعرض العام لانهم قالوا الغرض من التعريف احد الامرين وكلاهما منتف ههنا فالتعريف بحث




التركيب
للصفحة الهندسية

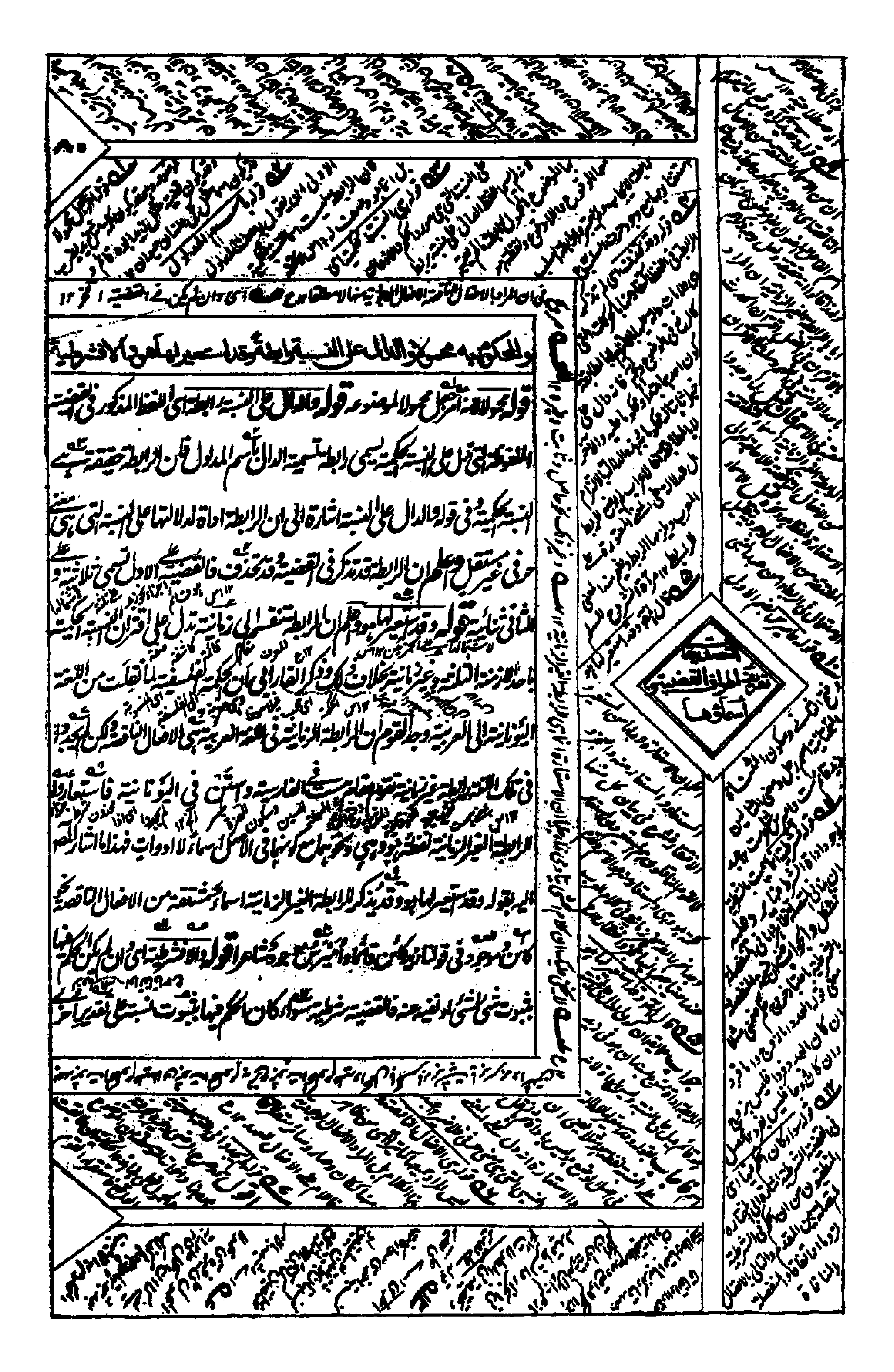


وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظ وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ

فصل في التصديقات القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعا

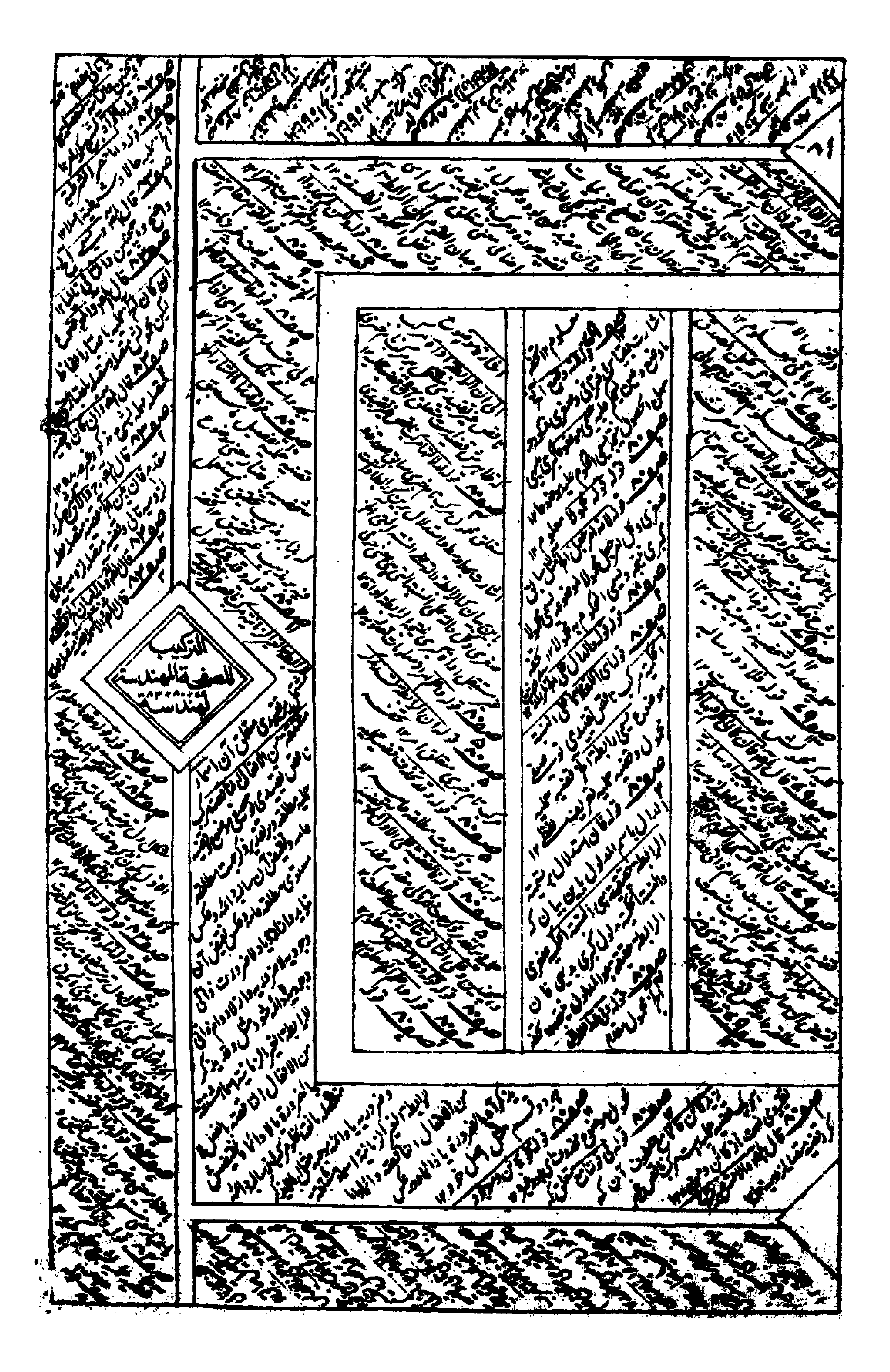
بعض المتاخرين **قوله** وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم هذا اشارة الى اجازة المتقدمين حيث جوزوا التعريف بالذاتي الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون حدا ناقصا او بالعرض الاعم كتعريفه بالماشي فيكون رسما ناقصا ولم يجوزوا التعريف بالعرض الاخص ايضا كتعريف الحيوان بالضاحك لكن المتاخرين لم يجوزوه لانه تعريف بالاخفى وهو غير جائز اصلا **قوله** كاللفظي اي كما اجيز في التعريف اللفظي بان يكون اعم كقولهم السعدانة نبت **قوله** تفسير مدلول اللفظ اي تعيين مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في المعرف الحقيقي فافهم **قوله** القضية قول القول في عرف هذا الفن يقال للمركب اكان مركبا معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة **قوله** يحتمل الصدق والكذب الصدق هو مطابقة الواقع والكذب عدمها بتقدير الوجود وهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور **قوله** موضوعا لانه وضع وعين ليحكم عليه

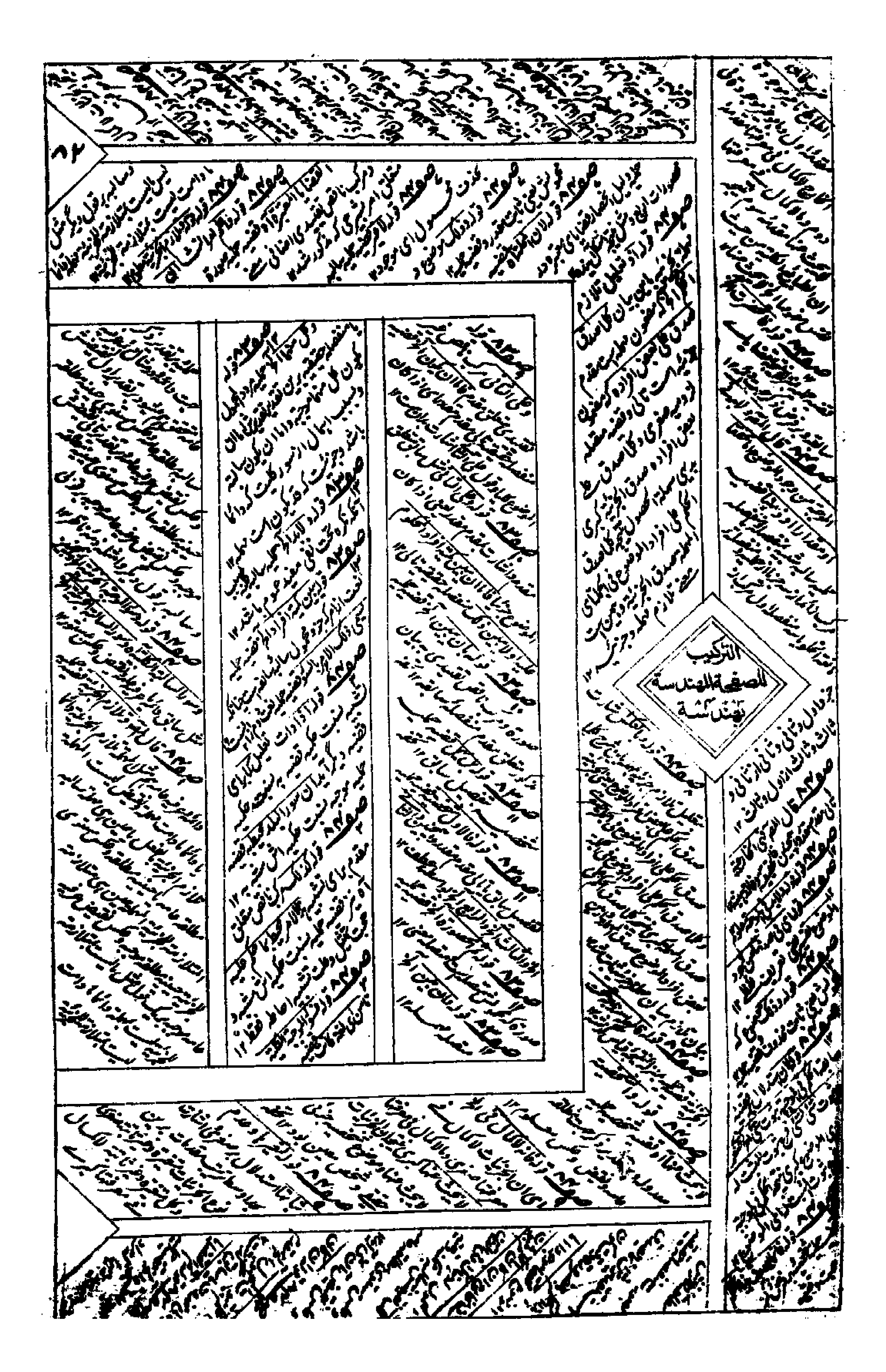
التصديقات
تعريف القضية وتقسيمها
واقسامها

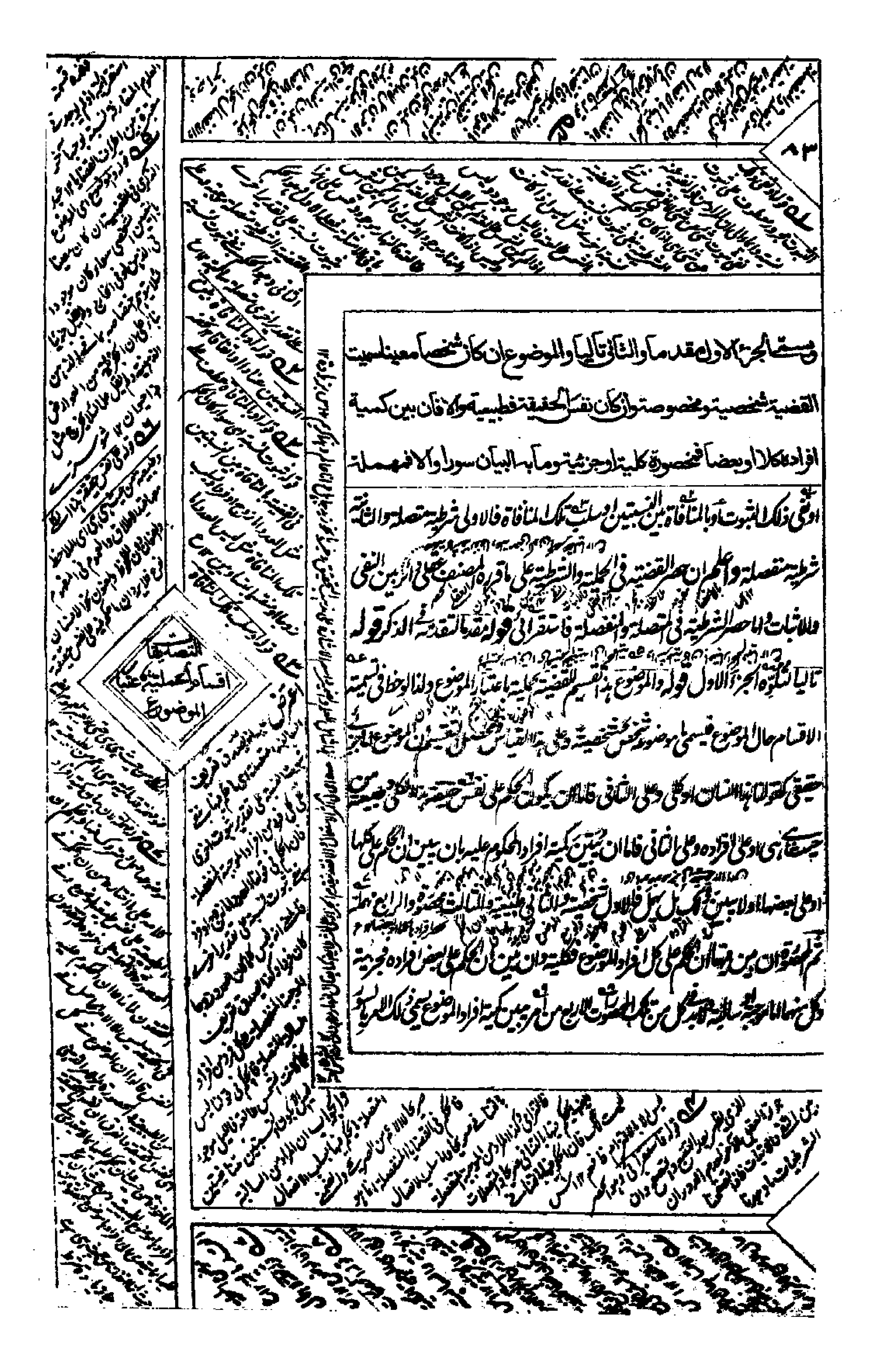


والمحكوم به محمول والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها هو والا فشرطية

قوله محمول لانه اثر حمل محمول الموضوع قوله والدال على النسبة رابطة اي اللفظ المذكور في القضية
الملفوظة التي تدل على النسبة الحكمية يسمى رابطة تسمية الدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هي
النسبة الحكمية في قوله والدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة اداة لدلالتها على النسبة التي هي
معنى غير مستقل واعلم ان الرابطة قد تذكر في القضية وقد تحذف فالقضية على الاول تسمى ثلاثية و
على الثاني ثنائية قوله وقد استعير لها هو اعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية
باحد الازمنة الثلاثة وغير زمانية بخلاف ذلك وذكر الفارابي ان الحكمة الفلسفية لما نقلت من اللغة
اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية في اللغة العربية هي الافعال الناقصة ولكن لم يجدوا
في تلك اللغة الرابطة غير زمانية تقوم مقام است في الفارسية واستين في اليونانية فاستعاروا
للرابطة الغير الزمانية لفظ هو وهي ونحوهما مع كونها في الاصل اسماء لا ادوات فهذا ما اشار المصنف
اليه بقوله وقد استعير لها هو وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال الناقصة نحو
كائن وموجود في قولنا زيد كائن قائما او موجود قائما قوله والا فشرطية اي وان لم يكن الحكم فيها
بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى




التركيب
للصفحة الهندسة



ويسمى الجزء الاول مقدما والثاني تاليا والموضوع ان كان شخصا معينا سميت القضية شخصية ومخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية والا فان بين كمية افراده كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية وما به البيان سور والا فمهملة

او نفي ذلك الثبوت او بالمنافاة بين النسبتين او سلب تلك المنافاة فالاولى شرطية متصلة والثانية شرطية منفصلة واعلم ان حصر القضية في الحملية والشرطية على ما قرره المصنف عقلي دائر بين النفي والاثبات واما حصر الشرطية في المتصلة والمنفصلة فاستقرائي قوله مقدما لتقدمه في الذكر قوله تاليا لتلوه الجزء الاول قوله والموضوع هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع ولذا لوحظ في تسمية الاقسام حال الموضوع فسمي ما موضوعه شخص شخصية وعلى هذا القياس وتحقيق التقسيم ان الموضوع اما جزئي حقيقي كقولنا هذا انسان او كلي وعلى الثاني فاما ان يكون الحكم على نفس حقيقته او لا على حيث هي او على افراده وعلى الثاني فاما ان يبين كمية افراد المحكوم عليه بان يبين ان الحكم على كلها او على بعضها او لا يبين بل يهمل فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة ثم المحصورة ان بين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية وان بين ان الحكم على بعض افراده فجزئية وكل منهما اما موجبة او سالبة فيحصل من تلك المحصورات الاربع من ما به يبين كمية افراد الموضوع يسمى في تلك الاربع سورا



ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع إما محققاً فهي الخارجية أو مقدراً فالحقيقية أو ذهناً فالذهنية

أخذ من سور البلد فكما أن سور البلد محيط به كذلك هذا الأمر محيط بما حكم عليه من أفراد الموضوع فسور الموجبة الكلية كل ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من أية لغة كانت وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس وما يفيد مفادها قوله وتلازم الجزئية

واعلم أن القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الأربع لا غير وذلك لأن المهملة والجزئية متلازمتان فإن الحكم على أفراد الموضوع في الجملة يصدق على بعض أفراده وبالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية والشخصية لا يبحث عنها بخصوصها إذ لا كمال في معرفة الجزئيات لتغيرها وعدم ثباتها بل إنما يبحث عنها في ضمن المحصورات والتي يحكم فيها على الأشخاص الطبيعية لا يبحث عنها في العلوم أصلاً فإن الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها في ضمن الأشخاص غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة أحوالها فالقضايا المعتبرة في المحصورات الأربع قوله ولا بد في الموجبة أي في صدقها من وجود الموضوع وذلك لأن الحكم في الموجبة بثبوت شيء لشيء وثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له يعني الموضوع فإنما يصدق الحكم إذا كان الموضوع محققاً موجوداً في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحمول هناك أو في الذهن لكن ثم القضايا الحملية الموجبة باعتبار وجود موضوعها ثلاثة أقسام

القضية

أقسام الحملية باعتبار الموضوع

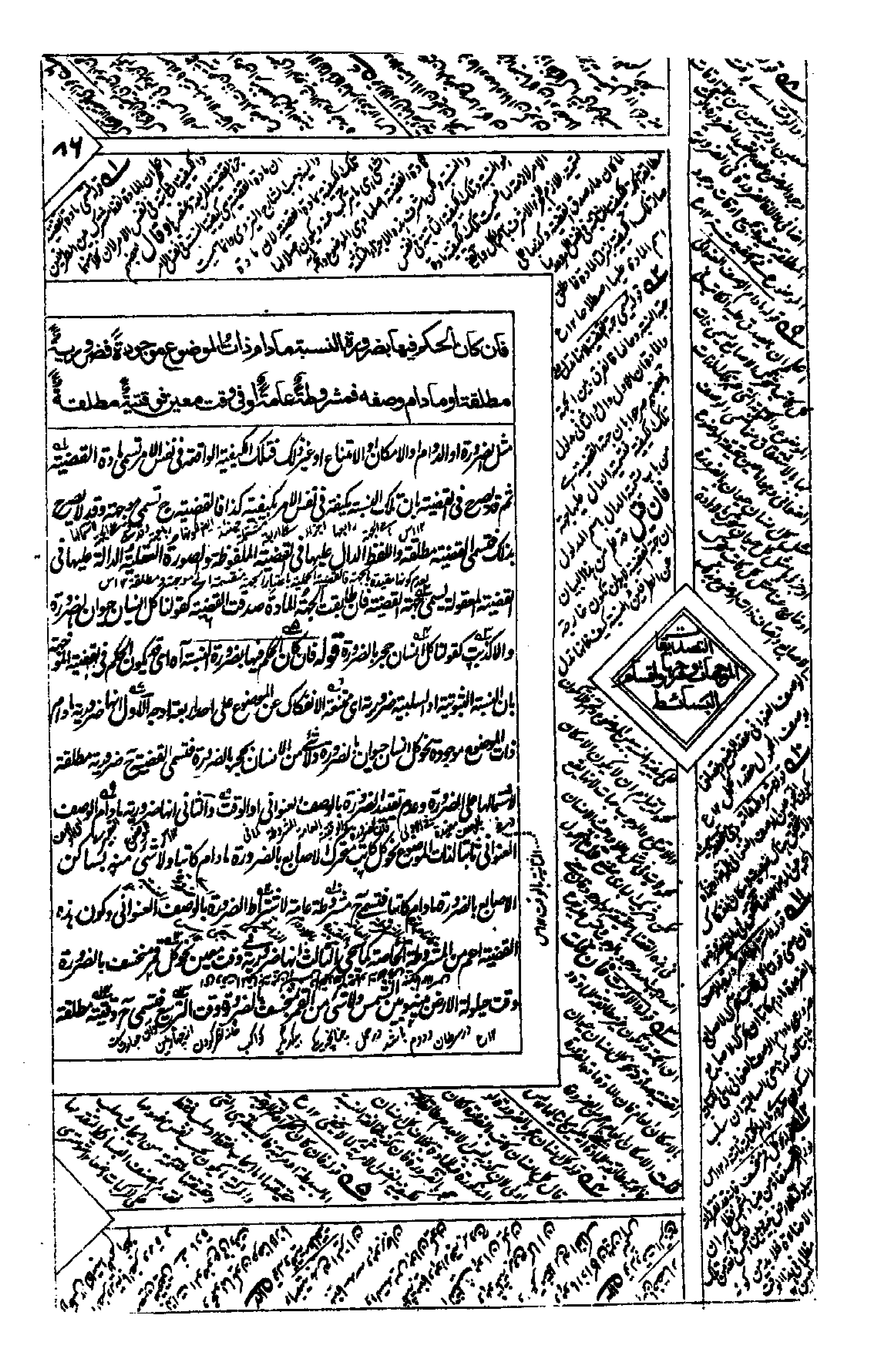


التصديقات

اقسام الحملية باعتبار حرف السلب

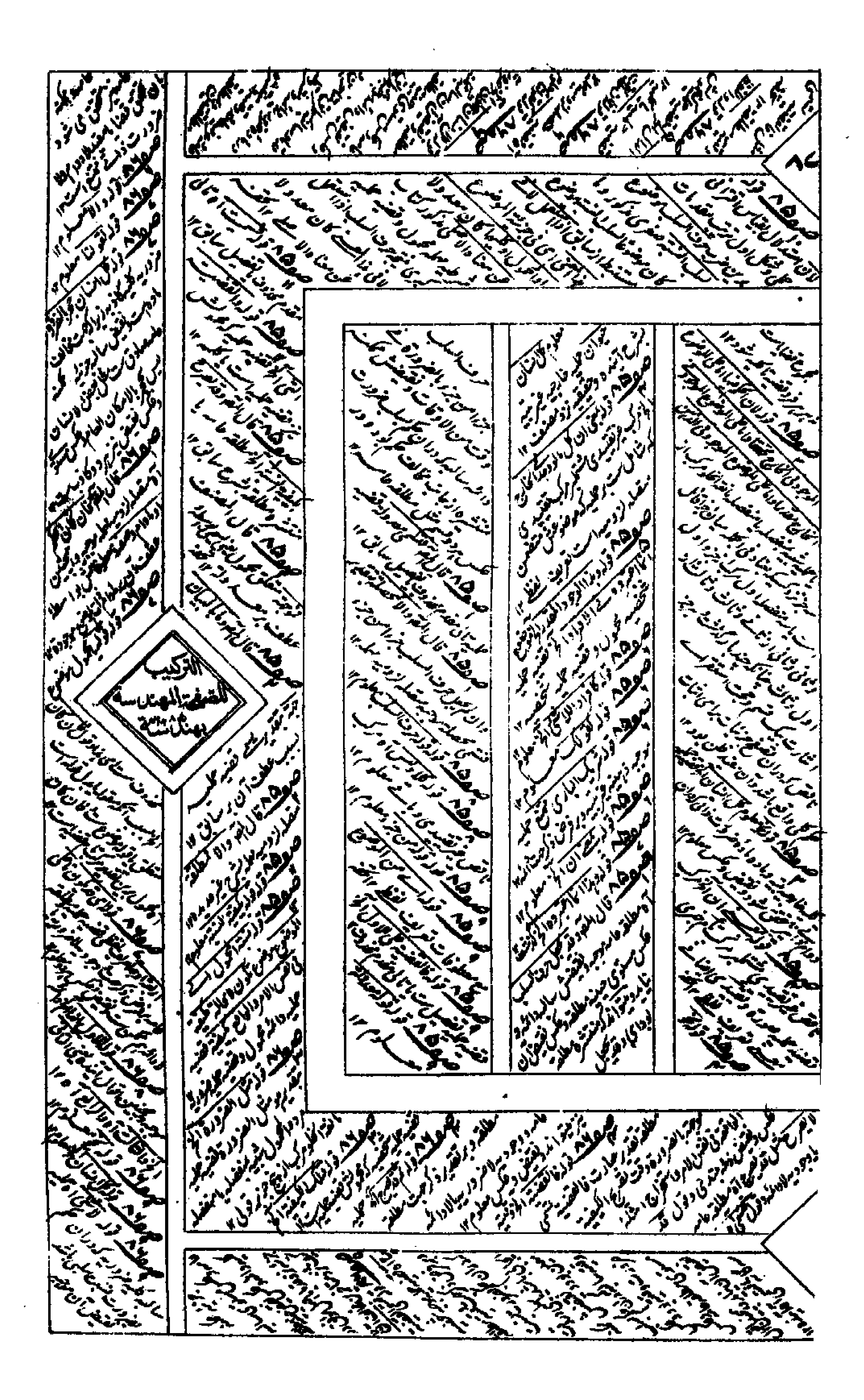
وقد يجعل حرف السلب جزءاً من جزءٍ فتسمى معدولة والا فمحصلة وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة والا فمطلقة

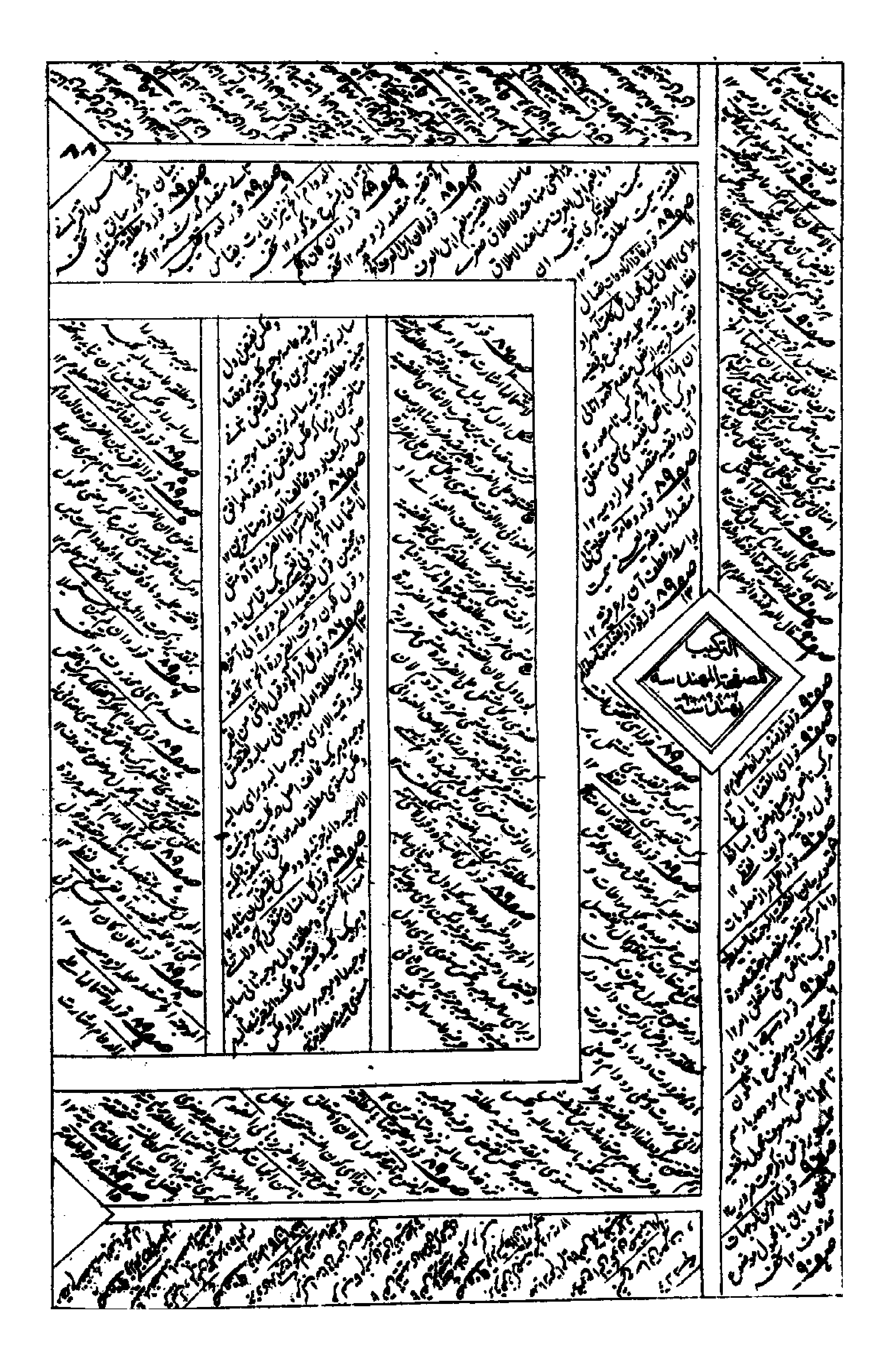
لان الحكم فيها اما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان وهذا الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة لا الممتنعة كافراد اللاشيء وشريك الباري واما على الموضوع الموجود في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع بمعنى ان كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد ممكنة التحقق في الخارج قوله حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب قوله من جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث معدولة الطرفين قوله معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي فسميت القضية التي هذا الحرف جزء من جزئها معدولة تسمية الكل باسم الجزء والقضية التي لا يكون حرف السلب جزءاً من طرفيها تسمى محصلة قوله بكيفية النسبة اي نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية تكون لها كيفية في نفس الامر والواقع بكيفية



فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة او ما دام وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة

مثل الضرورة او الدوام والامكان او الامتناع او غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح في القضية بان تلك النسبة مكيفة في نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمى موجهة وقد لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة والا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة قوله فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة آه اي ح يكون الحكم في القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية اي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على احد الاوجه الاول انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الانسان بحجر بالضرورة فتسمى القضية ح ضرورية مطلقة لاشتمالها على الضرورة وعدم تقييد الضرورة بالوصف العنواني او الوقت والثاني انها ضرورية ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا ولا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا فتسمى ح مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني وكون هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما يجي والثالث انها ضرورية في وقت معين نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى ح وقتية مطلقة


التركيب
الصفحة المهندسة





اوغيرمعين فمنتشرة مطلقة اوبدوامها ما دام الذات فدائمة مطلقة اوما دام الوصف فعرفية عامة اوبفعليتها فمطلقة عامة

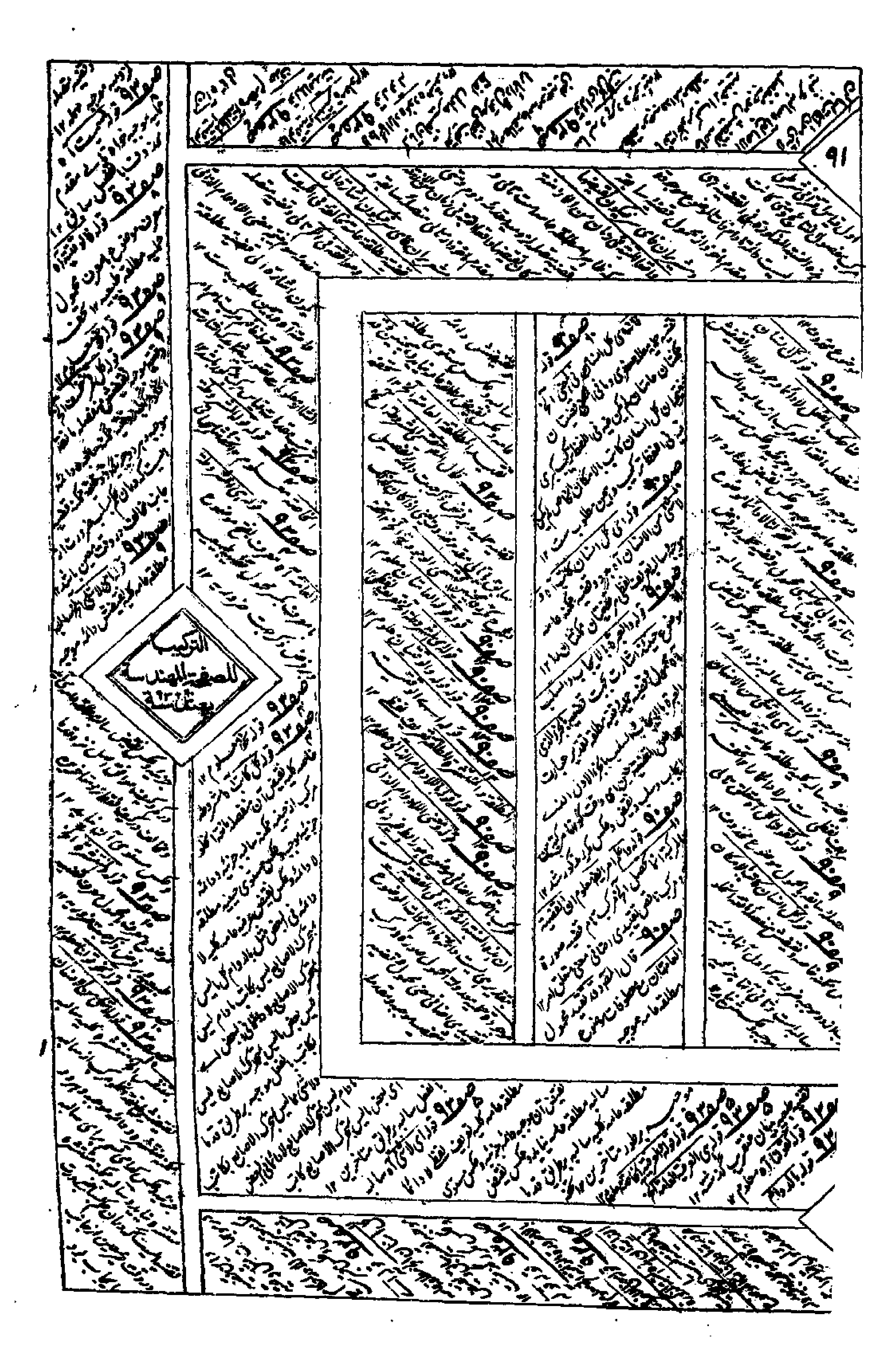
تقييد الضرورة بالوقت وعدم تقييد القضية باللادوام الرابع انها ضرورية فى وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما ولاشئ منه بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى ح منتشرة مطلقة لكون وقت الضرورة فيها منتشرا اى غيرمعين مع عدم تقييد القضية باللادوام قوله فدائمة مطلقة الفرق بين الضرورة والدوام ان الضرورة هى استحالة انفكاك شئ عن شئ والدوام عدم انفكاكه عنه وان لم يكن مستحيلا كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعنى عدم انفكاك النسبة الايجابية والسلبية عن الموضوع اما ذاتى او وصفى فان كان الحكم فى الموجهة بالدوام الذاتى اى بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنوانى وان كان الحكم بالدوام الوصفى اى بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام الوصف العنوانى ثابتا لتلك الذات سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية السالبة بل من الموجبة ايضا عند اطلاقها فاذا قيل لا كاتب متحرك الاصابع فهموا ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة التى سيجئ ذكرها قوله اوبفعليتها اى تحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هى التى حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل اى باحد الازمنة الثلثة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية عند اطلاقها وعدم تقييدها بالضرورة بالدوام وغير ذلك من الجهات وبالعامة لكونها اعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية على ما يجئ

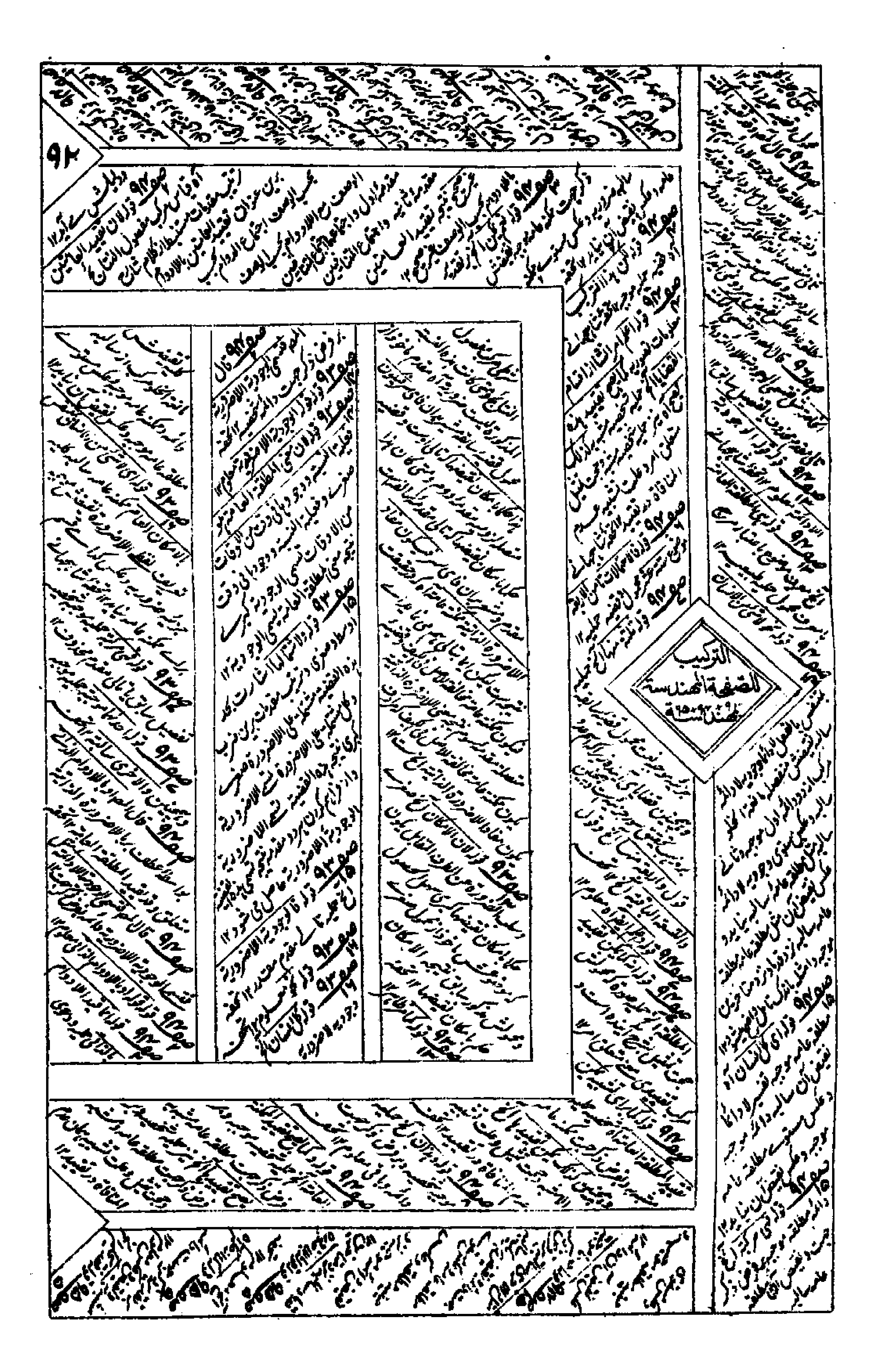
+ شوستری ١٢ سے قوله فيكون نقيضها اى نقيض تلك النسبة واقعا فى زمان من الازمنة وهذا عم

التصديقات الموجهات شرح اقسام البسائط

او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط
وقد تقيد العامتان والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتى

قوله او بعدم ضرورة خلافها اى او حكم فى القضية بان خلاف النسبة المذكورة فيها ليس ضروريا نحو قولنا زيد كاتب بالامكان العام يعنى ان الكتابة غير مستحيلة له يعنى ان سلبها عنه ليس بضرورى سميت القضية ممكنة لاشتمالها على الامكان وهو سلب الضرورة وعامة لكونها اعم من الممكنة الخاصة **قوله** فهذه بسائط اى القضايا الثمانية المذكورة من الموجهات بسائط اعلم ان القضية الموجهة اما بسيطة وهى التى تكون حقيقتها اما ايجابا فقط او سلبا فقط كما مر من الموجهات الثمانية اما مركبة وهى التى تكون حقيقتها مركبة من ايجاب وسلب بشرط ان لا يكون الجزء الثانى فيها مذكورا بعبارة مستقلة سواء كان فى اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما فان قولنا لا دائما اشارة الى حكم سلبى اى لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل او لم يكن فى اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه فى المعنى قضيتان ممكنتان عامتان اى كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شئ من الانسان بكاتب بالامكان العام والعبرة فى الايجاب والسلب بالجزء الاول الذى هو صدر القضية وعلم ايضا ان القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللادوام واللاضرورة **قوله** العامتان اى المشروطة العامة والعرفية العامة **قوله** والوقتيتان اى الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة **قوله** باللادوام الذاتى ومعنى اللادوام الذاتى ان النسبة المذكورة فى القضية ليست دائمة ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها


التركيب
للصفحة الهندسية



التركيب

الصفحة الهندسة



فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد تقيد

المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية

وقتها اليسة في زمان من الازمنة الثلثة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف و

موقتة في الكم فافهم قوله المشروطة الخاصة هي المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل كاتب متحرك

الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما اى لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قوله والعرفية الخاصة

هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي كقولنا بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما

اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل قوله والوقتية والمنتشرة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة

باللادوام الذاتي حذف من اسميهما لفظ الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية منتشرة فالوقتية هي

الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما اى لا شئ من القمر

بمنخسف بالفعل والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو قولنا لا شئ من الانسان بمتنفس

بالضرورة وقتا ما لا دائما اى كل انسان متنفس بالفعل قوله باللاضرورة الذاتية معنى اللاضرورة الذاتية ان

هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون هذا حكما

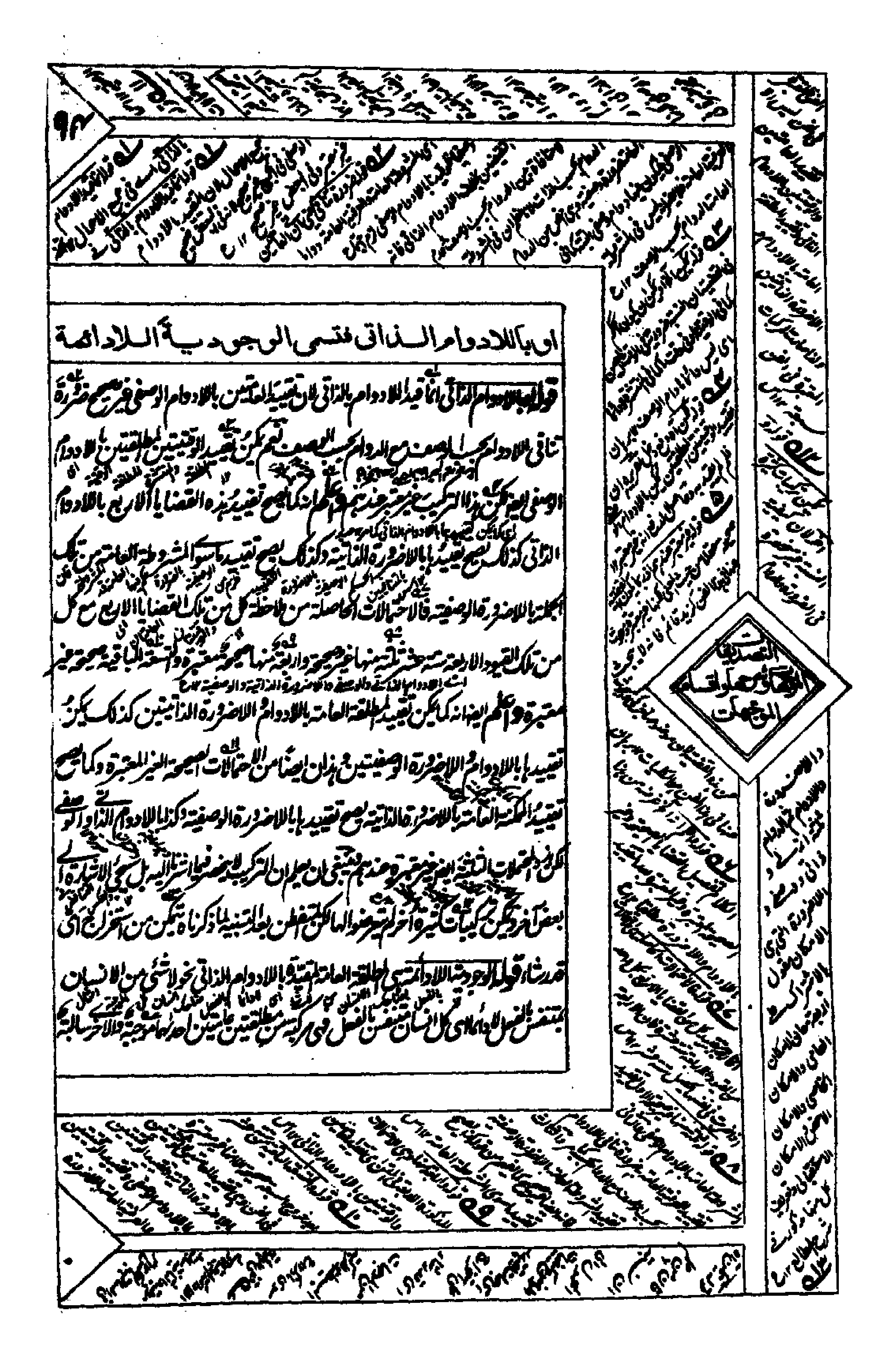
بامكان نقيضها لان الامكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة

الذاتية ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف قوله الوجودية اللاضرورية لان معنى المطلقة العامة

هو فعلية النسبة ووجودها في وقت من الاوقات ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية

هي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة اى لا شئ من الانسان

بمتنفس بالامكان العام فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة عامة احدهما موجبة والاخرى سالبة



اى باللادوام الذاتى فتسمى الوجودية اللادائمة

قوله باللادوام الذاتى انما قيد اللادوام بالذاتى لان تقييد العامتين باللادوام الوصفى غير صحيح ضرورة تنافى اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام الوصفى لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم واعلم انه كما يصح تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام الذاتى كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية وكذلك يصح تقييد ما سوى المشروطة العامة من تلك الجملة باللاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا الاربع مع كل من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة واربعة منها صحيحة معتبرة والتسعة الباقية صحيحة غير معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين كذلك يمكن تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيتين فهذان ايضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة وكما يصح تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية وكذا باللادوام الذاتى والوصفى لكن الاحتمالات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم وينبغى ان يعلم ان التركيب لا ينحصر فيما اشار اليه بل يمكن بعض آخر ويمكن تركيبات كثيرة اخر لم يتعرضوا لها لكن المتفطن بعد التنبيه لما ذكرناه يتمكن من استخراج اى

قدر شاء قوله الوجودية اللادائمة اى المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتى نحو لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما اى كل انسان متنفس بالفعل فهى مركبة من مطلقتين عامتين احديهما موجبة والاخرى سالبة



التصديقات الشرطية وتعريفها وتقسيمها

وقد تقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيدتا بهما

فصل الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها

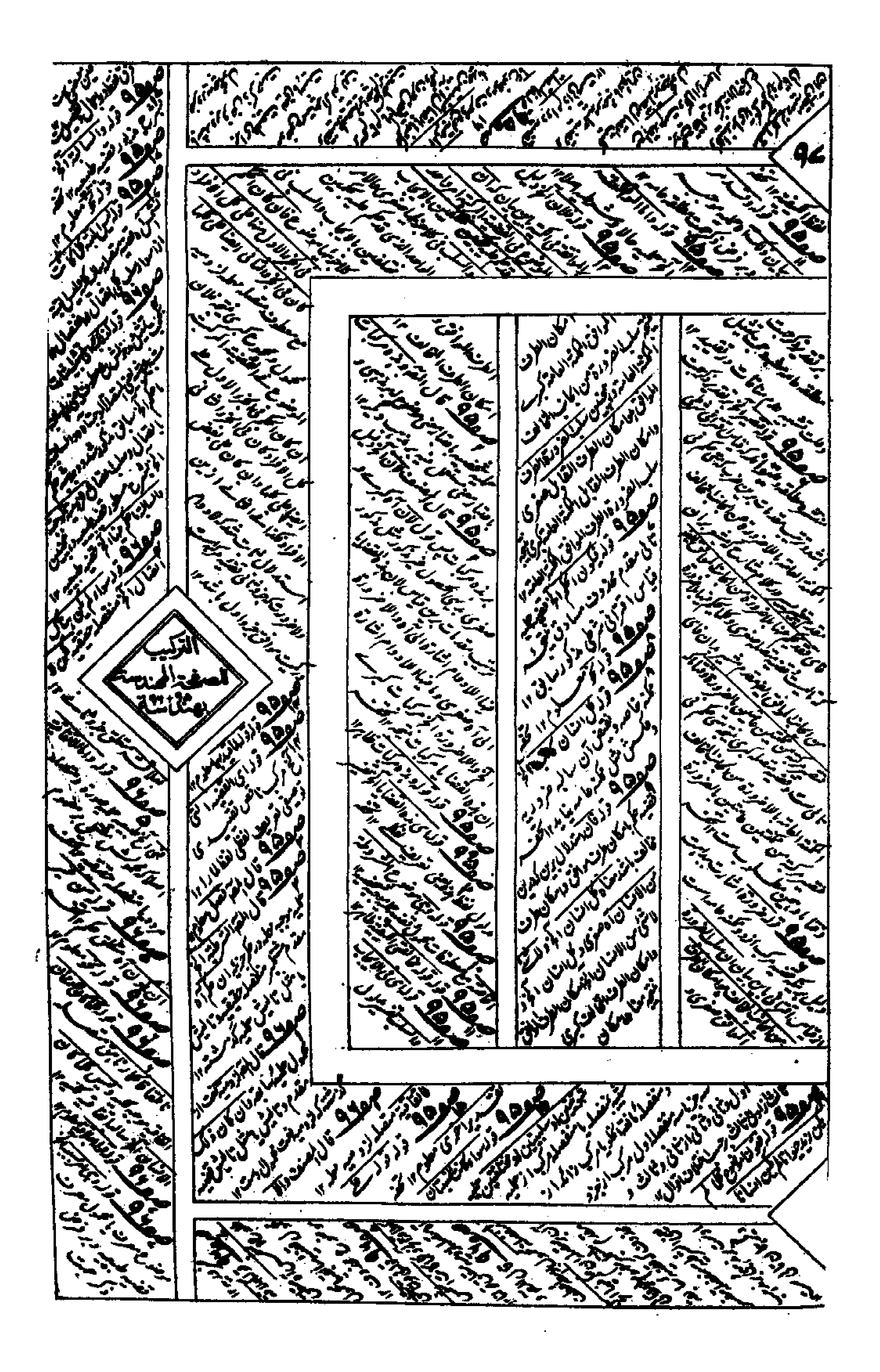
قوله باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا لانه حكم في الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب المخالف فقط فحكم باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين ضرورة ان سلب الضرورة من الجانب المخالف هو امكان الطرف الموافق وسلب ضرورة الطرف الموافق هو امكان الطرف المقابل فيكون الحكم في القضية بامكان الطرف الموافق وامكان الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان معناه كل انسان كاتب بالامكان العام لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام **قوله** وهذه مركبات اي هذه القضايا السبع المذكورة وهي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة **قوله** مخالفتي الكيفية اي في الايجاب والسلب وقد مر بيان ذلك في بيان معنى اللادوام واللاضرورة وأما الموافقة في الكلية والجزئية فلان الموضوع في القضية المركبة امر واحد حكم عليه بحكمين مختلفين بالايجاب والسلب فان كان الحكم في الجزء الاول على كل الافراد كان في الجزء الثاني ايضا على كلها وان كان على البعض في الاول فكذا في الثاني **قوله** لما قيدتا بهما اي القضية التي قيدت بهما اي باللادوام واللاضرورة يعني اصل القضية **قوله** على تقدير اخرى سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فقولنا كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة فالمتصلة الموجبة ما حكم فيها باتصال نسبتين والسالبة ما حكم فيها بسلب اتصالهما نحو ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا

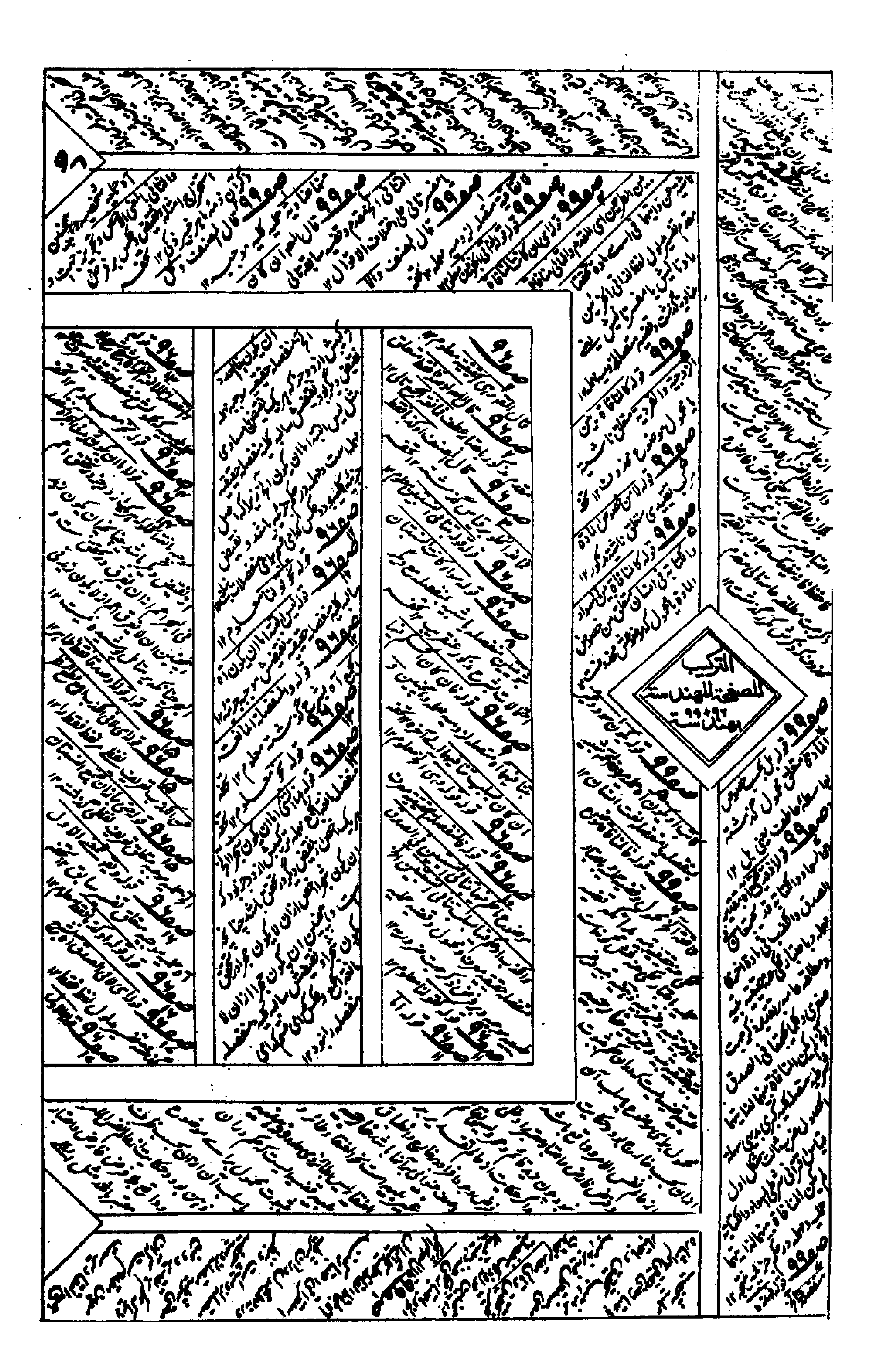


لزومية ان كان ذلك بعلاقة والا فاتفاقية ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي النسبتين اولا تنافيهما صدقا وكذبا معا وهي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو

وكذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ما حكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء
لم يكن هناك اتصال اصلا او كان لكن لا بعلاقة واما الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير
ان يكون ذلك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما كان الانسان
ناطقا كان الفرس ناهقا قوله بعلاقة وهي امر بسببه يستصحب المقدم التالي كالعلاقة بين طلوع الشمس
لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان
ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم فيها بتنافيهما فهي منفصلة موجبة وان كان بسلب تنافيهما
منفصلة سالبة قوله وهي الحقيقية فالمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق
والكذب كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا او حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق
والكذب نحو قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين والمنفصلة المانعة
الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا والمنفصلة
المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد في البحر او ان
لا يغرق قوله او صدقا فقط اي لا في الكذب اي مع قطع النظر عن الكذب حتى جاز ان تجتمع النسبتان
في الكذب او لا تجتمعا ويقال للمعنى الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص وللثاني بالمعنى الاعم قوله او كذبا
فقط اي لا في الصدق اي مع قطع النظر عن الصدق وللاول مانعة الخلو بالمعنى الاخص وللثاني بالمعنى الاعم

التصديقات المنفصلة واقسامها وتعريفها




التركيب
للصفحة الهندسة
۹۹ ۹۶
هندسة



وكل منهما عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئين والا فاتفاقية ثم الحكم في الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية أو بعضها مطلقا فجزئية أو معينا فشخصية والا فمهملة

قوله لذاتي الجزئين اي ان كانت المنافاة بين الطرفين اي المقدم والتالي منافاة ناشية عن ذاتيهما في مادة تحققا كالمنافاة بين الزوجية والفردية لا بخصوص المادة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود وغير كاتب او يكون كاتبا غير اسود فالمنافاة بين جل في هذه المنفصلة واقعة لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة اذ قد يجتمع السواد والكتابة في الصدق او في الكذب في مادة اخرى فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية وتلك منفصلة عنادية قوله ثم الحكم الخ كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة وشخصية وطبيعية كذلك الشرطية ايضا سواء كانت متصلة او منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية ولا تعقل الطبيعية ههنا قوله على جميع تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله فكلية سورها في المتصلة الموجبة كلما ومهما ومتى ما وفي المنفصلة دائما وابدا ونحوهما هذا في الموجبة اما في السالبة مطلقا فسورها ليس البتة قوله او بعضها مطلقا اي على بعض غير معين كقولنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا قوله فجزئية وسورها في الموجبة متصلة كانت او منفصلة قد يكون وفي السالبة كذلك قد لا يكون قوله فشخصية كقولنا ان جئتني اليوم فاكرمتك قوله والا اي وان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا قوله فمهملة نحو ان كان الشيء انسانا كان حيوانا قوله في الاول اي قبل دخول اداة الاتصال والانفصال عليهما

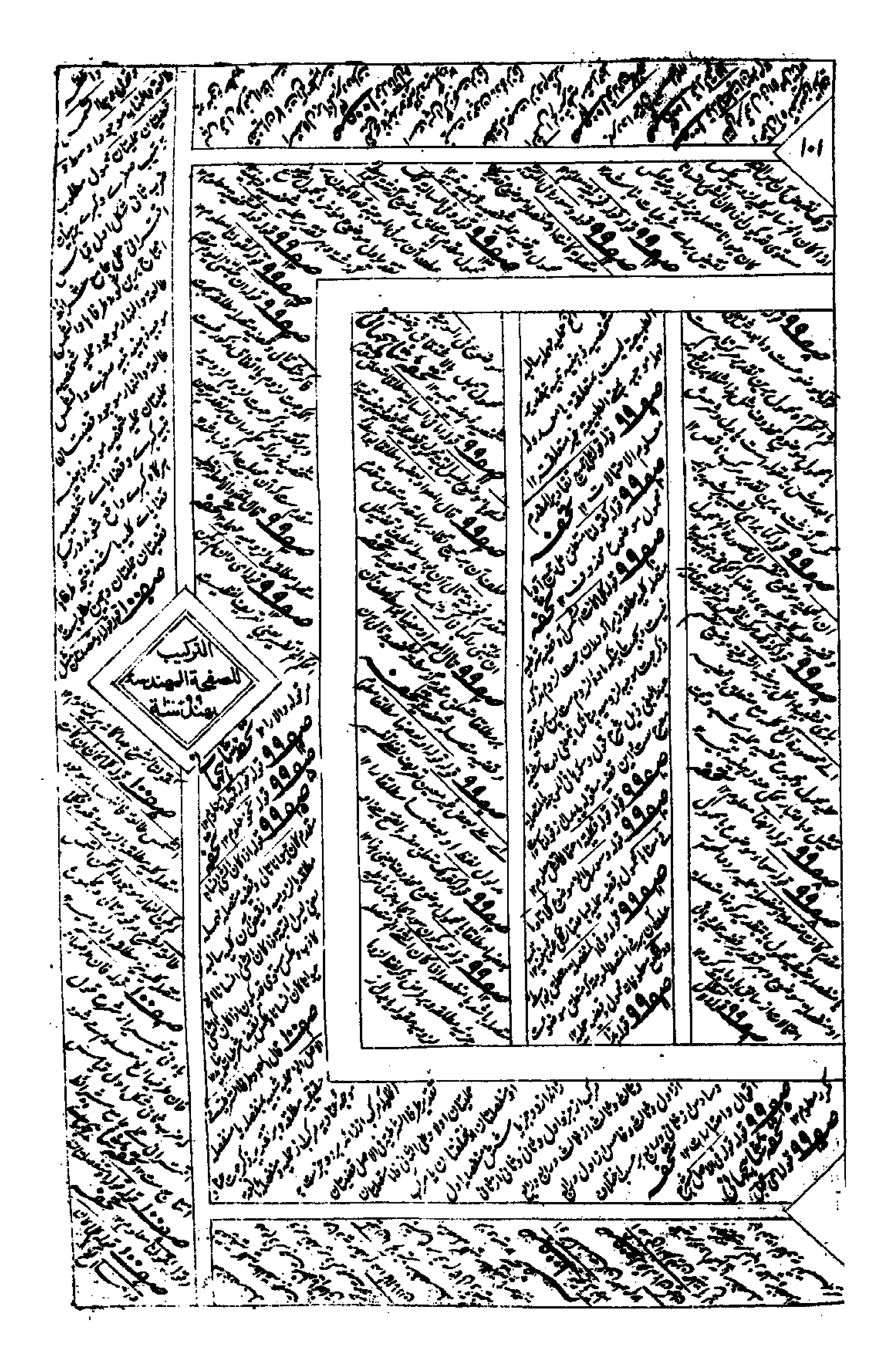


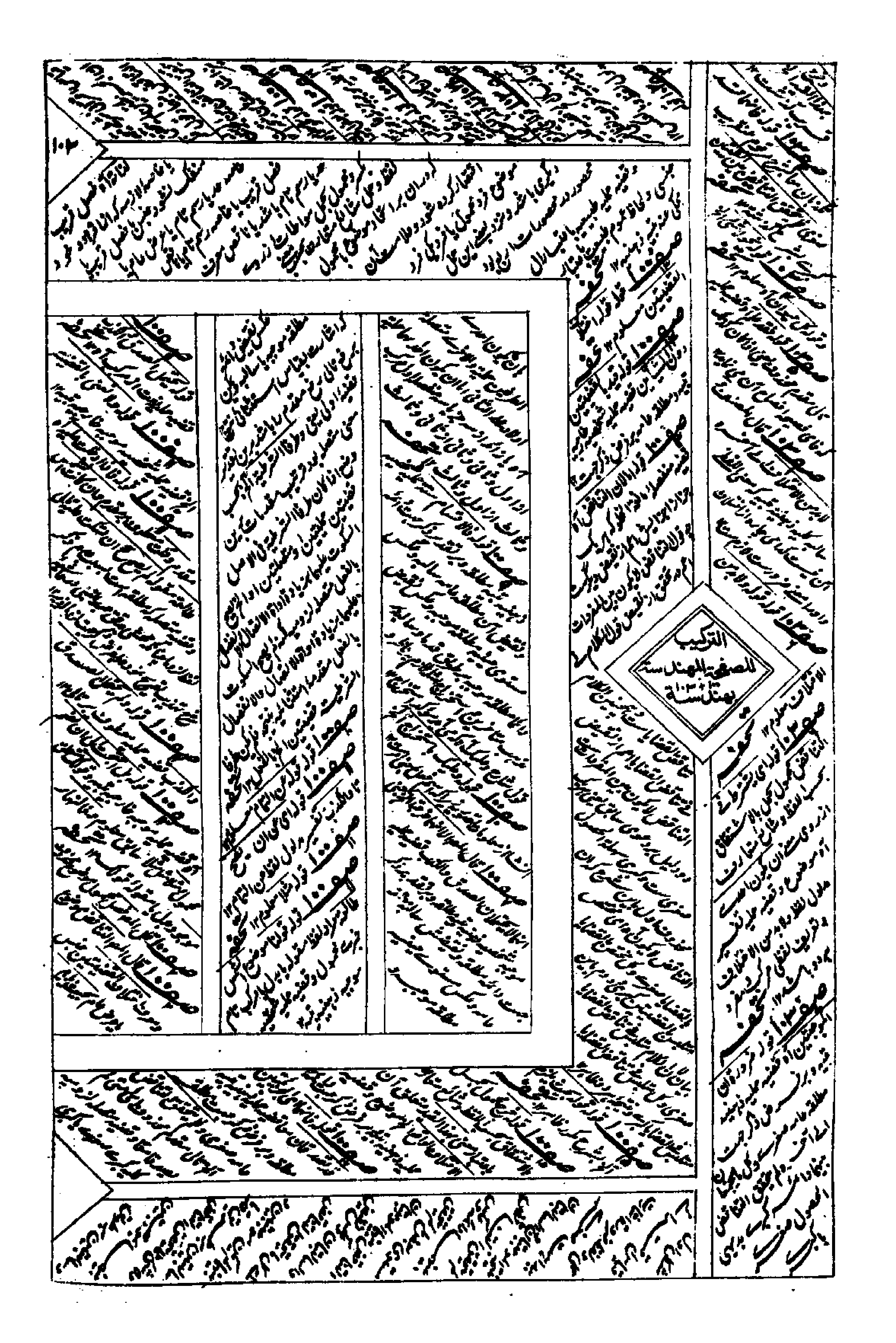
وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان (٦)
او مختلفتان الا انهما اخرجتا بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام

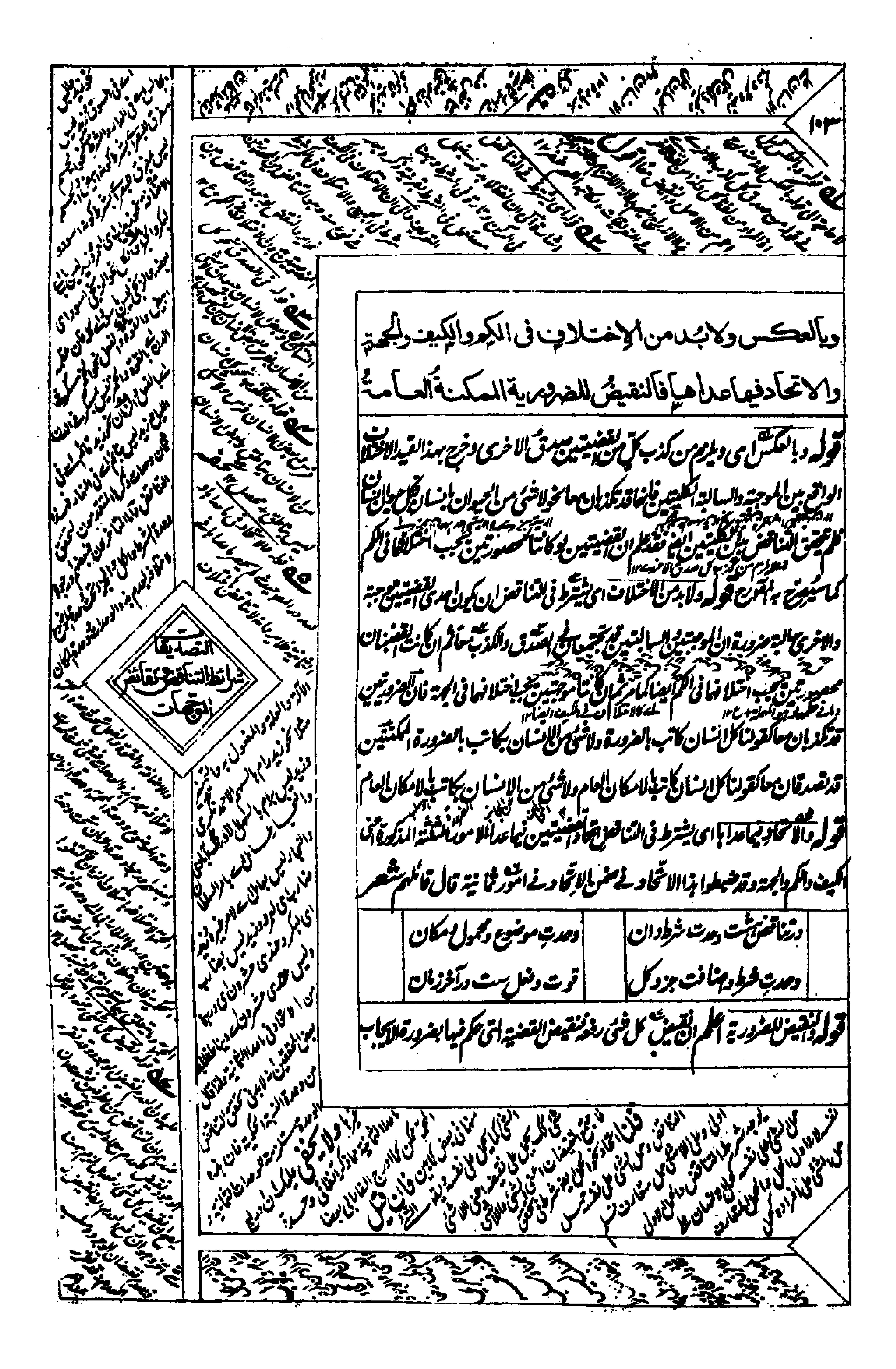
فصل التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى

قوله حمليتان كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفيها وهما الشمس طالعة والنهار موجود قضيتان حمليتان **قوله** او متصلتان كقولنا كلما كان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة فان طرفيها وهما قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقولنا كلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة قضيتان متصلتان **قوله** او منفصلتان كقولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بها **قوله** او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حملية والاخرى متصلة او احدهما حملية والاخرى منفصلة او احدهما متصلة والاخر منفصلة فالاقسام ستة وعليك باستخراج ما تركنا من الامثلة **قوله** عن التمام اي عن ان يصح السكوت عليهما ويحتمل الصدق والكذب مثلا قولنا الشمس طالعة مركب تام خبري محتمل للصدق والكذب لانعني بالقضية الا هذا فاذا ادخلت عليه اداة الاتصال مثلا وقلت ان كانت الشمس طالعة لم يصح ان تسكت عليه ولم يحتمل الصدق والكذب بل احتجت الى ان تضم اليه قولك مثلا فالنهار موجود **قوله** اختلاف القضيتين قيد بالقضيتين دون الشيئين اما لان التناقض لا يكون بين المفردات على قيل واما لان الكلام في تناقض القضايا **قوله** بحيث يلزم الخ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانهما قد يصدقان معا كبعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين

نوع لزم من صدق كل كذب الاخرى ١٢


التركيب
للصفحة الهندسية


التركيب



التصديقات

شرائط التناقض فی تناقض الموجهات

وبالعکس ولابد من الاختلاف فی الکم والکیف والجهة والاتحاد فیما عداها فالنقیض للضروریة الممکنة العامة

قوله وبالعکس ای ویلزم من کذب کل من القضیتین صدق الاخری وخرج بهذا القید الاختلاف الواقع بین الموجبة والسالبة الکلیتین فانهما قد تکذبان معا نحو لاشیء من الحیوان بانسان وکل حیوان انسان فلم یتحقق التناقض بین الکلیتین ایضا فقد علم ان القضیتین لو کانتا محصورتین یجب اختلافهما فی الکم کما سیصرح به المصنف **قوله** ولابد من الاختلاف ای یشترط فی التناقض ان یکون احدی القضیتین موجبة والاخری سالبة ضرورة ان الموجبتین والسالبتین قد تجتمعان فی الصدق والکذب معا ثم ان کانت القضیتان محصورتین یجب اختلافهما فی الکم ایضا کما مر وان کانتا موجهتین یجب اختلافهما فی الجهة فان الضروریتین قد تکذبان معا کقولنا کل انسان کاتب بالضرورة ولاشیء من الانسان بکاتب بالضرورة والممکنتین قد تصدقان معا کقولنا کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشیء من الانسان بکاتب بالامکان العام **قوله** والاتحاد فیما عداها ای یشترط فی التناقض اتحاد القضیتین فیما عدا الامور الثلثة المذکورة اعنی الکیف والکم والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد فی ضمن الاتحاد فی امور ثمانیة قال قائلهم شعر

وحدت موضوع ومحمول ومکان	در تناقض ہشت وحدت شرط دان
قوت وفعل ست در آخر زمان	وحدت شرط واضافت جزو کل

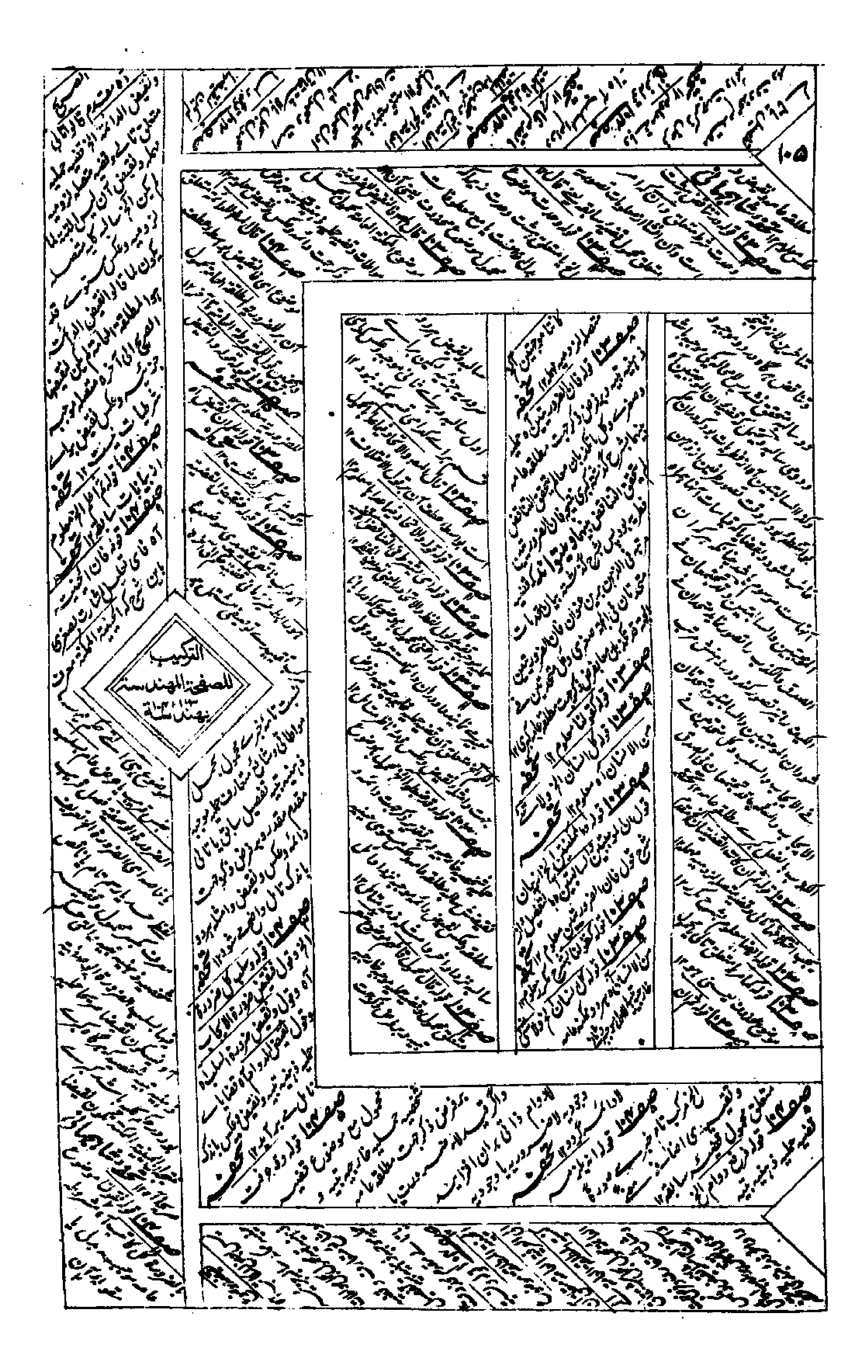
قوله والنقیض للضروریة اعلم ان نقیض کل شیء رفعه فنقیض القضیة التی حکم فیها بضرورة الایجاب

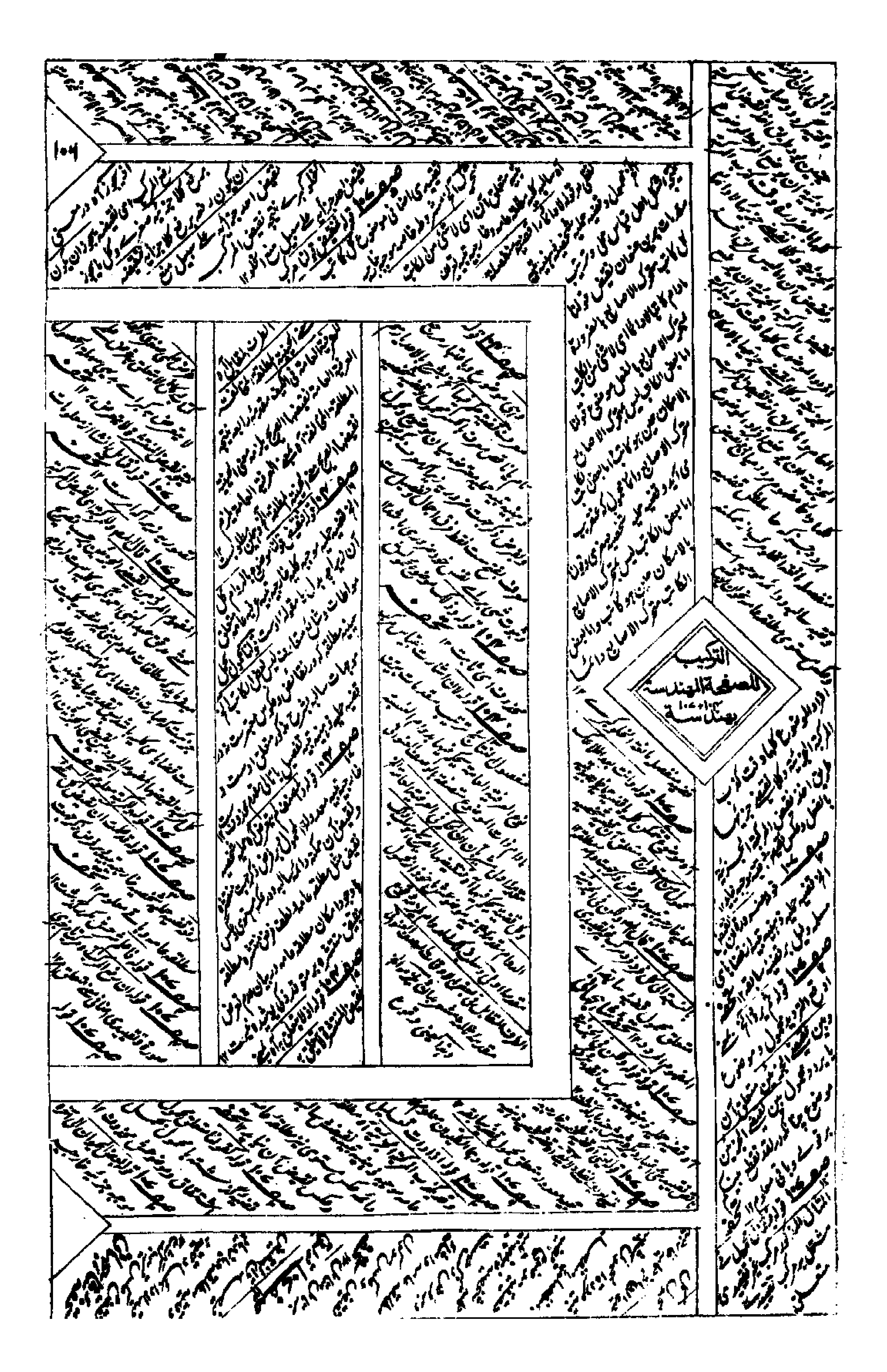


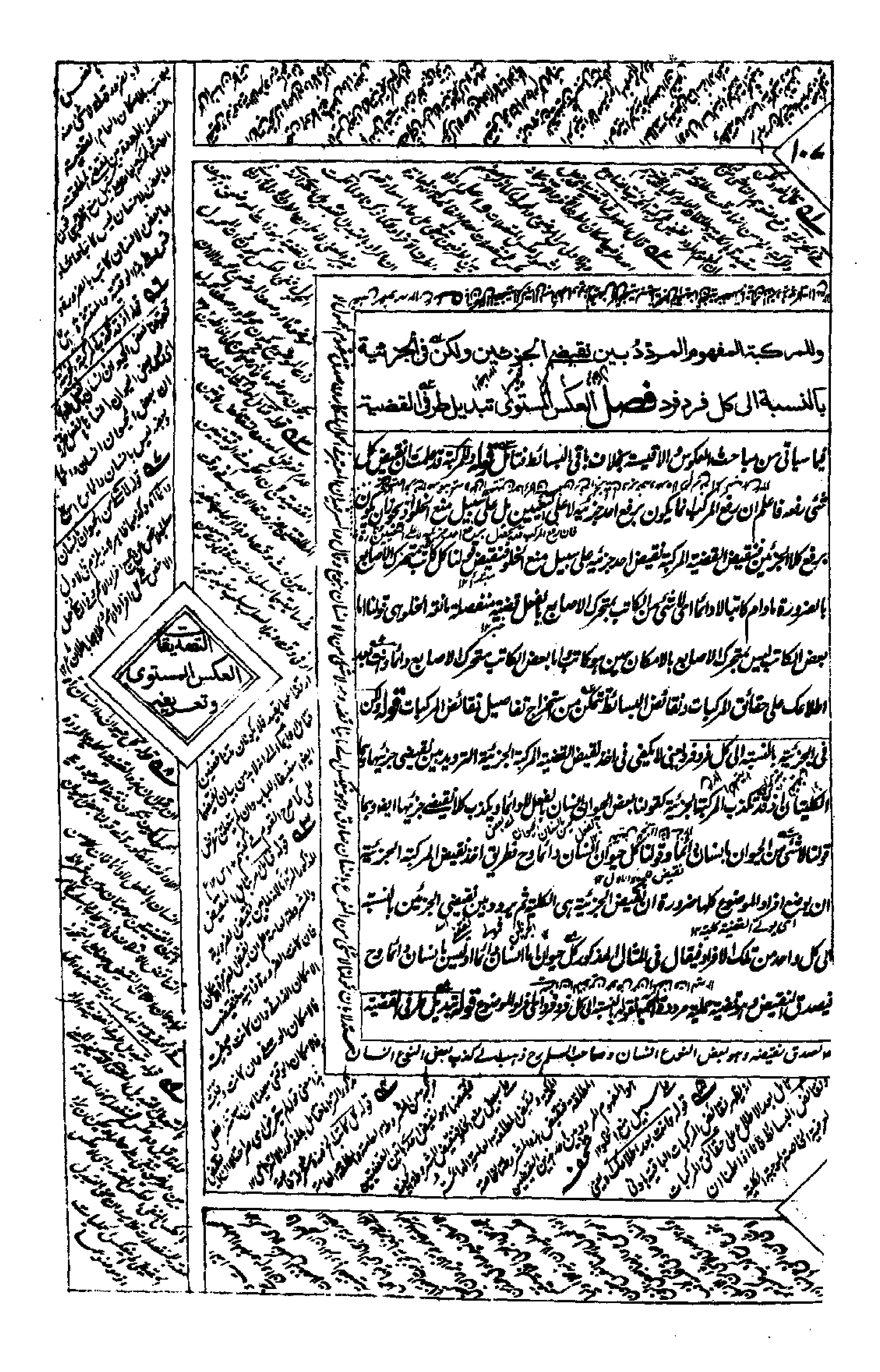
التصديقات — تناقض الموجهات البسيطة

و للدائمة المطلقة العامة و للمشروطة العامة الحينية الممكنة و للعرفية العامة الحينية المطلقة

او السلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة وسلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل فنقيض ضرورة الايجاب هو امكان السلب ونقيض ضرورة السلب امكان الايجاب ونقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت ان سلب دوام الايجاب يلزمه فعلية الطرف المقابل فرفع دوام الايجاب يلزمه فعلية السلب وسلب دوام السلب يلزمه فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة والمطلقة العامة لازمة لنقيض الدائمة المطلقة وانما لم يكن نقيضها الصريح وهو اللادوام مفهوم محصل معتبر من القضايا المتعارفة المتداولة قالوا نقيض الدائمة هو المطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة الى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة الى الضرورية فان الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية اي الضرورة مادام الوصف عن الجانب المخالف فتكون نقيضا صريحا لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان ونسبة الحينية المطلقة وهي قضية حكم فيها بفعلية النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بوصف العنوان الى العرفية العامة كنسبة المطلقة العامة الى الدائمة وذلك لان الحكم في العرفية بدوام النسبة مادام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني فنقيضها الصريح هو سلب ذلك الدوام ويلزمه وقوع الطرف المقابل في بعض اوقات الوصف العنواني وهو معنى الحينية المطلقة المخالفة للعرفية العامة في الكيف فنقيض قولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل والمصنف لم يتعرض لبيان نقيض الوقتية والمنتشرة والمطلقتين من البسائط لانه لا يتعلق بذلك غرض


التركيب
للصفحة المهندسة

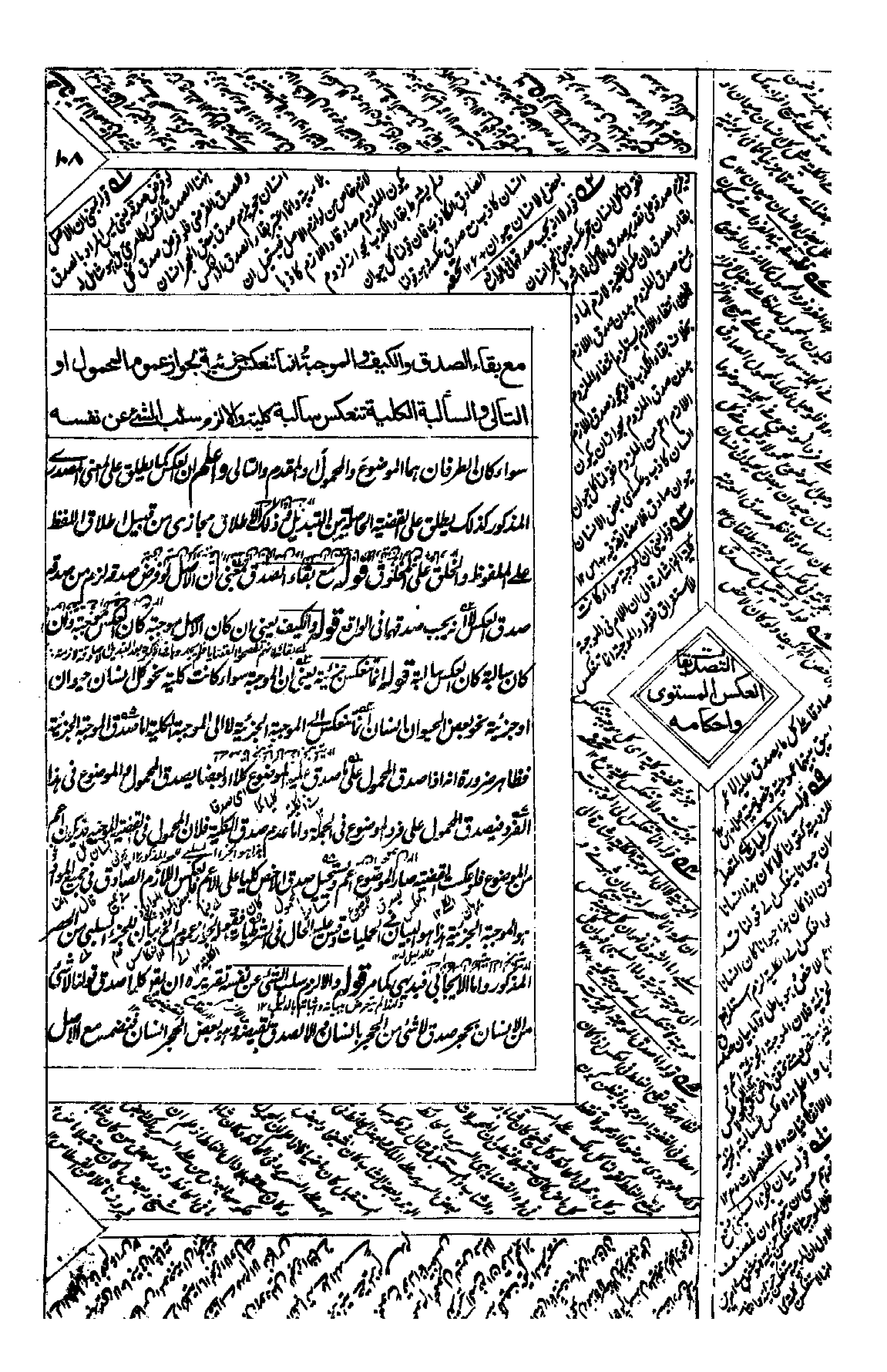

التركيب
الصفحة الهندسة



والمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد **فصل** العكس المستوي تبديل طرفي القضية

فيما سياتي من مباحث العكوس والاقيسة بخلاف ما في البسائط فتامل **قوله** والمركبة قد علمت ان نقيض كل شيء رفعه فاعلم ان رفع المركبة انما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل منع الخلو ويجوز ان يكون برفع كلا الجزئين فنقيض القضية المركبة نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما الى شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو هي قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب او بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما ومن احاط اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تمكن من استخراج تفاصيل نقائض المركبات **قوله** ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد يعني لا يكفي في اخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضي جزئيها كما في الكلية اذ قد تكذب المركبة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما ويكذب كلا نقيضي جزئيها ايضا وهما قولنا لا شيء من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما بل طريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان يوضع افراد الموضوع كلها ضرورة ان نقيض الجزئية هي الكلية ثم يردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة الى كل واحد من تلك الافراد فيقال في المثال المذكور كل حيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما فيصدق النقيض وهو قضية حملية مرددة المحمول **قوله** بالنسبة الى كل فرد فرد اي فرد الموضوع **قوله** تبديل طرفي القضية

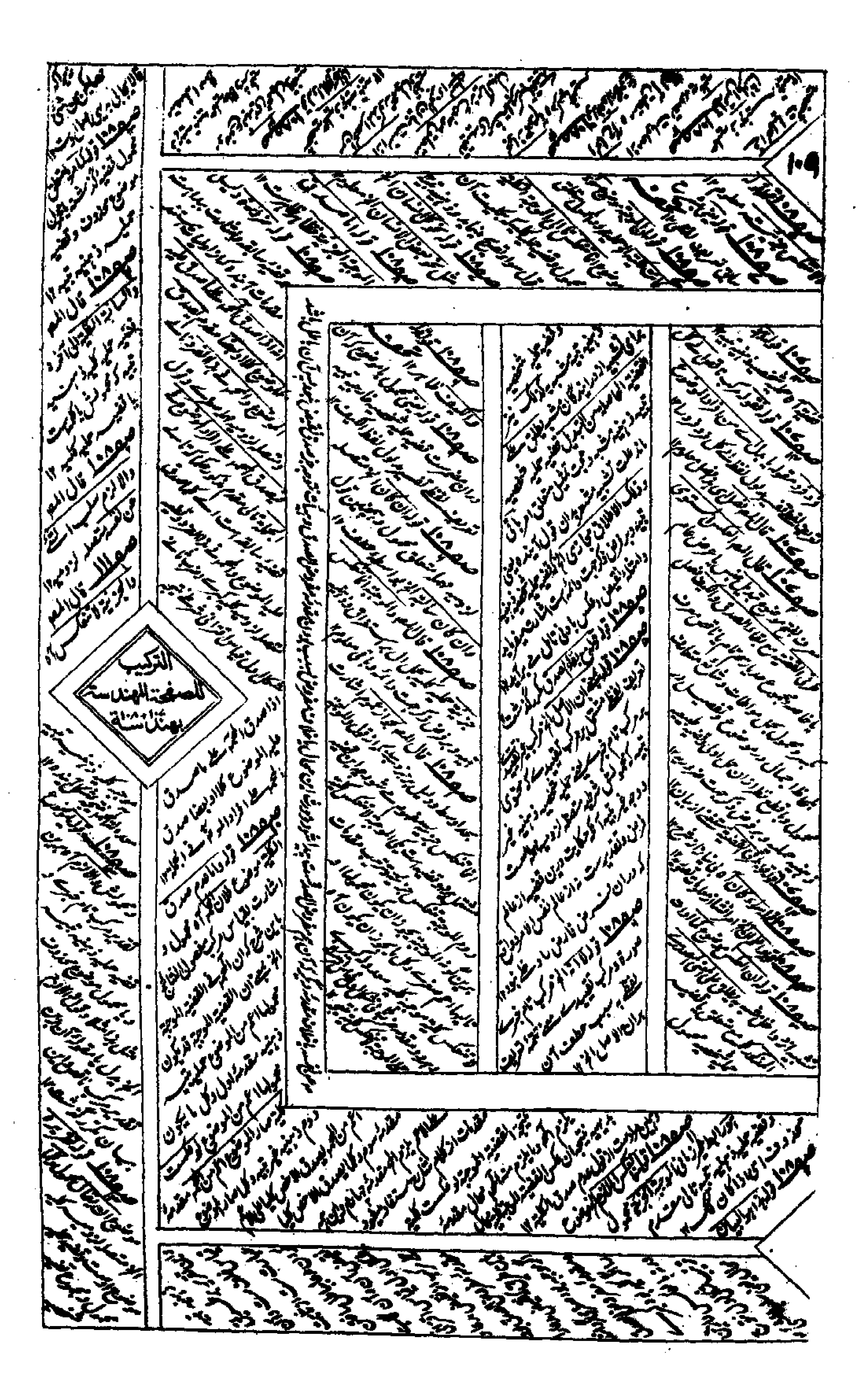
التصديقات
العكس المستوي
وتعريفه

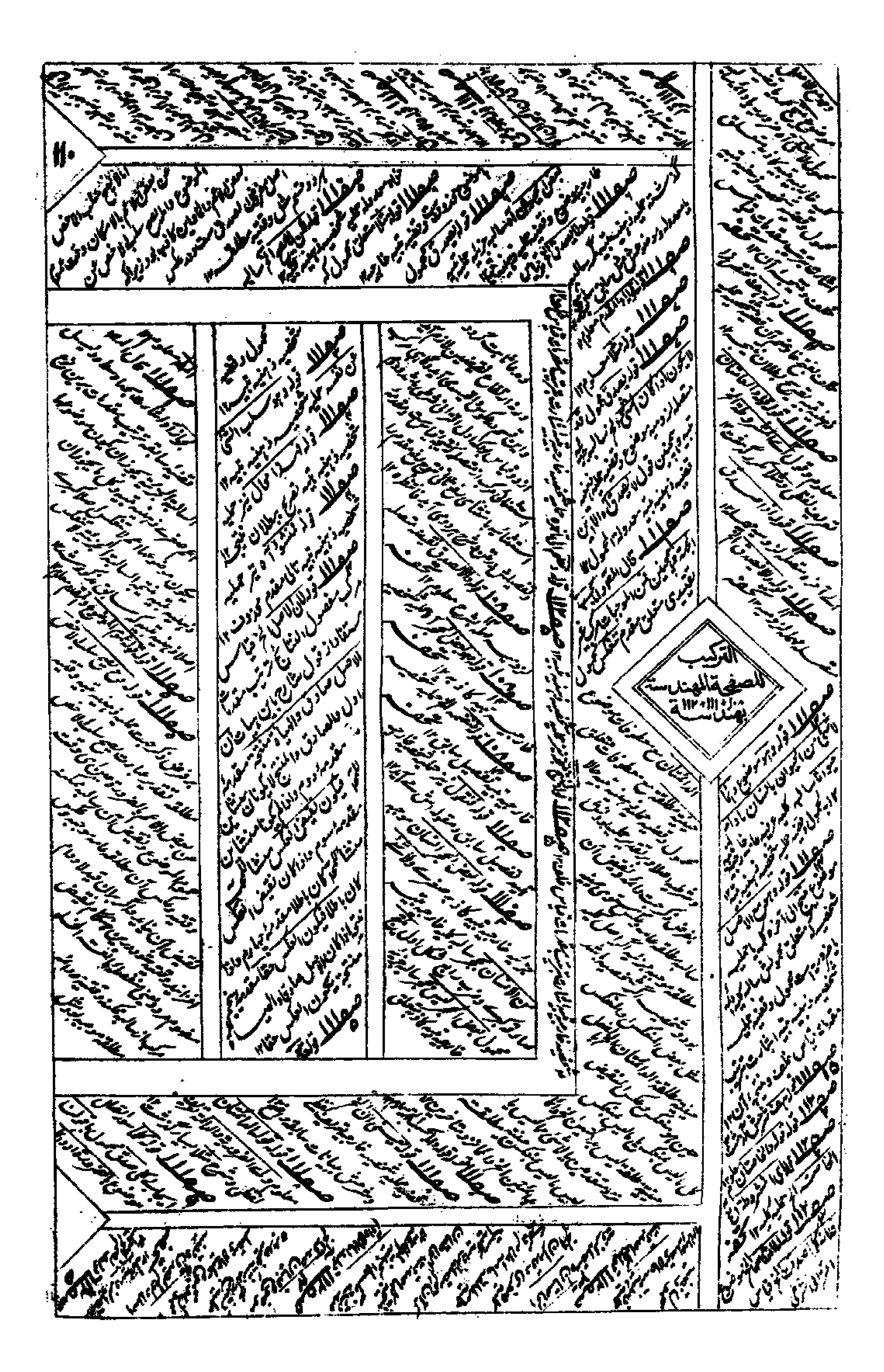


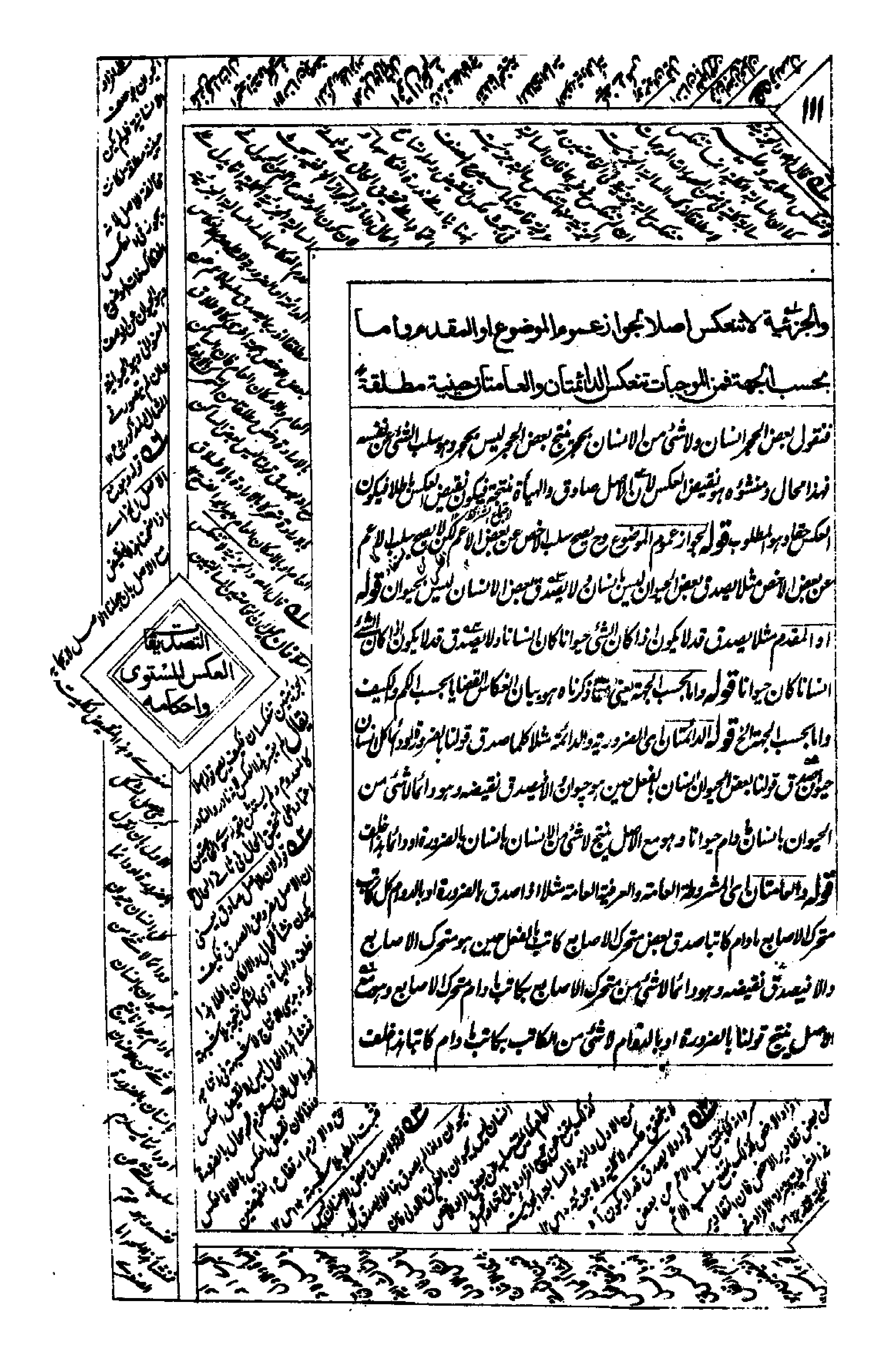
التصديقات العكس المستوي واحكامه

مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه

سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالي واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل وذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله مع بقاء الصدق يعني ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه يجب صدقهما في الواقع قوله والكيف يعني ان كان الاصل موجبة كان العكس موجبة وان كان سالبة كان العكس سالبة قوله انما تنعكس جزئية يعني ان الموجبة سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان او جزئية نحو بعض الحيوان انسان انما تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية فظاهر ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا يصدق المحمول والموضوع في هذا الفرد فيصدق المحمول على فرد الموضوع في الجملة واما عدم صدق الكلية فلان المحمول في القضية الموجبة قد يكون اعم من الموضوع فلو عكست القضية صار الموضوع اعم ويستحيل صدق الاخص كليا على الاعم فليس اللازم الصادق في جميع المواد هو الموجبة الجزئية هذا هو البيان في الحمليات وقس عليه الحال في الشرطيات فتعميم الجزء في بيان الجزء السلبي من الحصر المذكور واما الايجابي فبديهي كما مر قوله والا لزم سلب الشيء عن نفسه تقريره انه لو لم يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بانسان لا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل


التركيب
للصفحة الهندسة

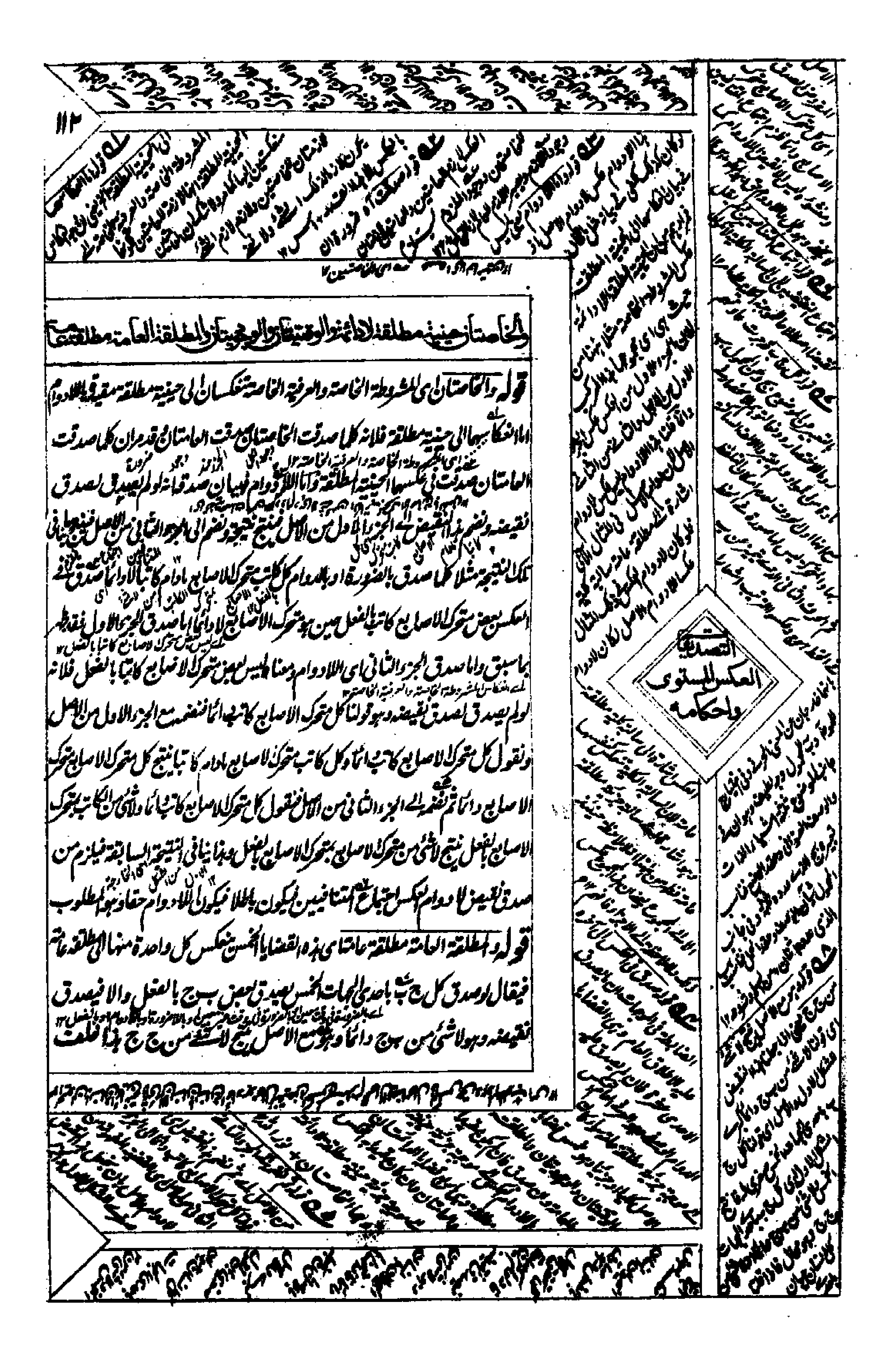

التركيب
للصفحة الهندسية



التصديقات
العكس المستوى واحكامه

والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة

فنقول بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر فينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشيء عن نفسه فهذا محال ومنشؤه هو نقيض العكس لان الاصل صادق والهيأة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب **قوله** لجواز عموم الموضوع الخ فيصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان **قوله** او المقدم مثلا يصدق قد لا يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا ولا يصدق قد لا يكون اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا **قوله** واما بحسب الجهة يعني بعد ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهات **قوله** الدائمتان اي الضرورية والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان يصدق قولنا بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان والا يصدق نقيضه وهو دائما لا شيء من الحيوان بانسان ما دام حيوانا وهو مع الاصل ينتج لا شيء من الانسان بانسان بالضرورة او دائما هذا خلف **قوله** والعامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا يصدق بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شيء من متحرك الاصابع بكاتب ما دام متحرك الاصابع وهو مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شيء من الكاتب بكاتب ما دام كاتبا هذا خلف

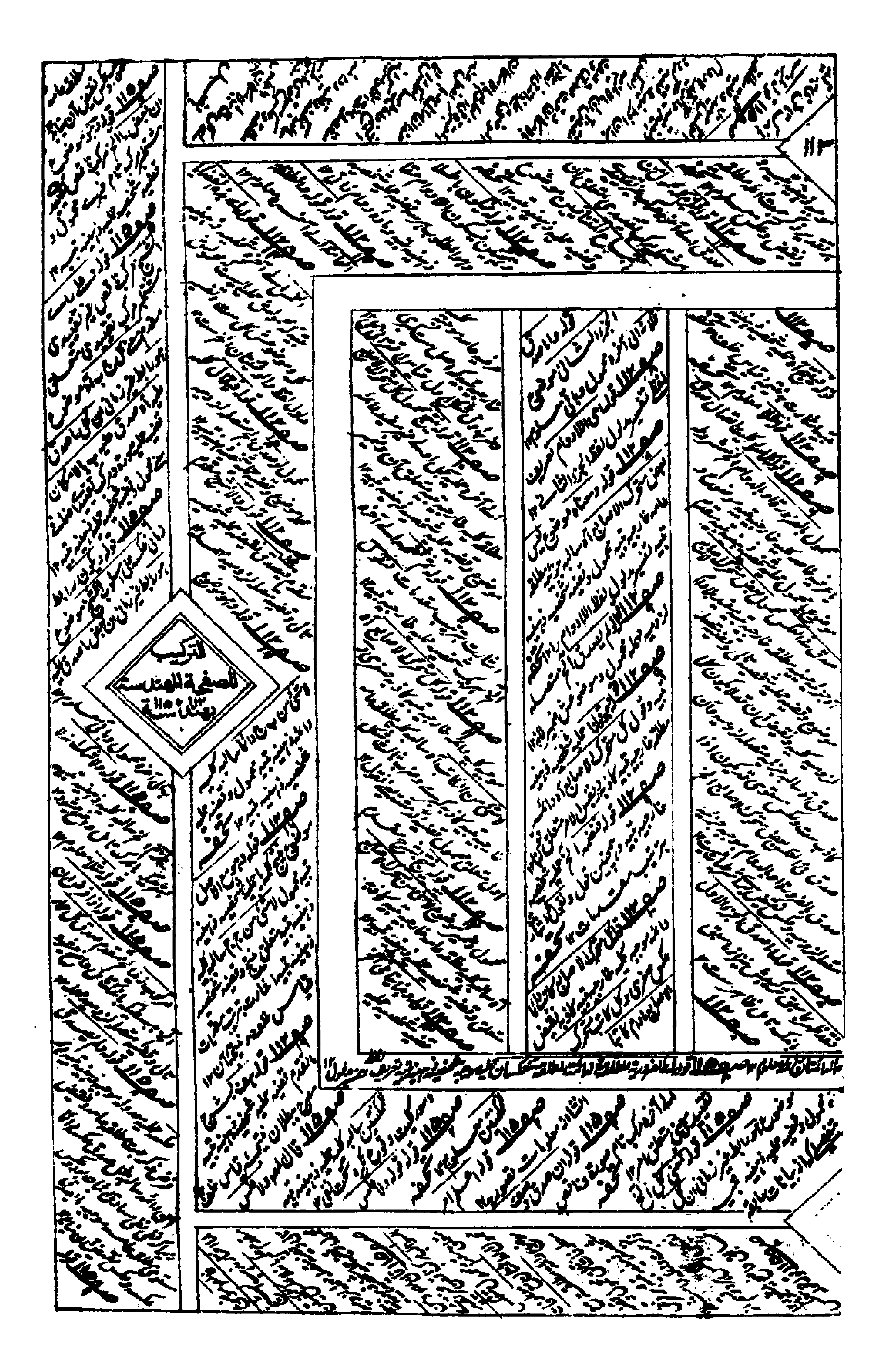


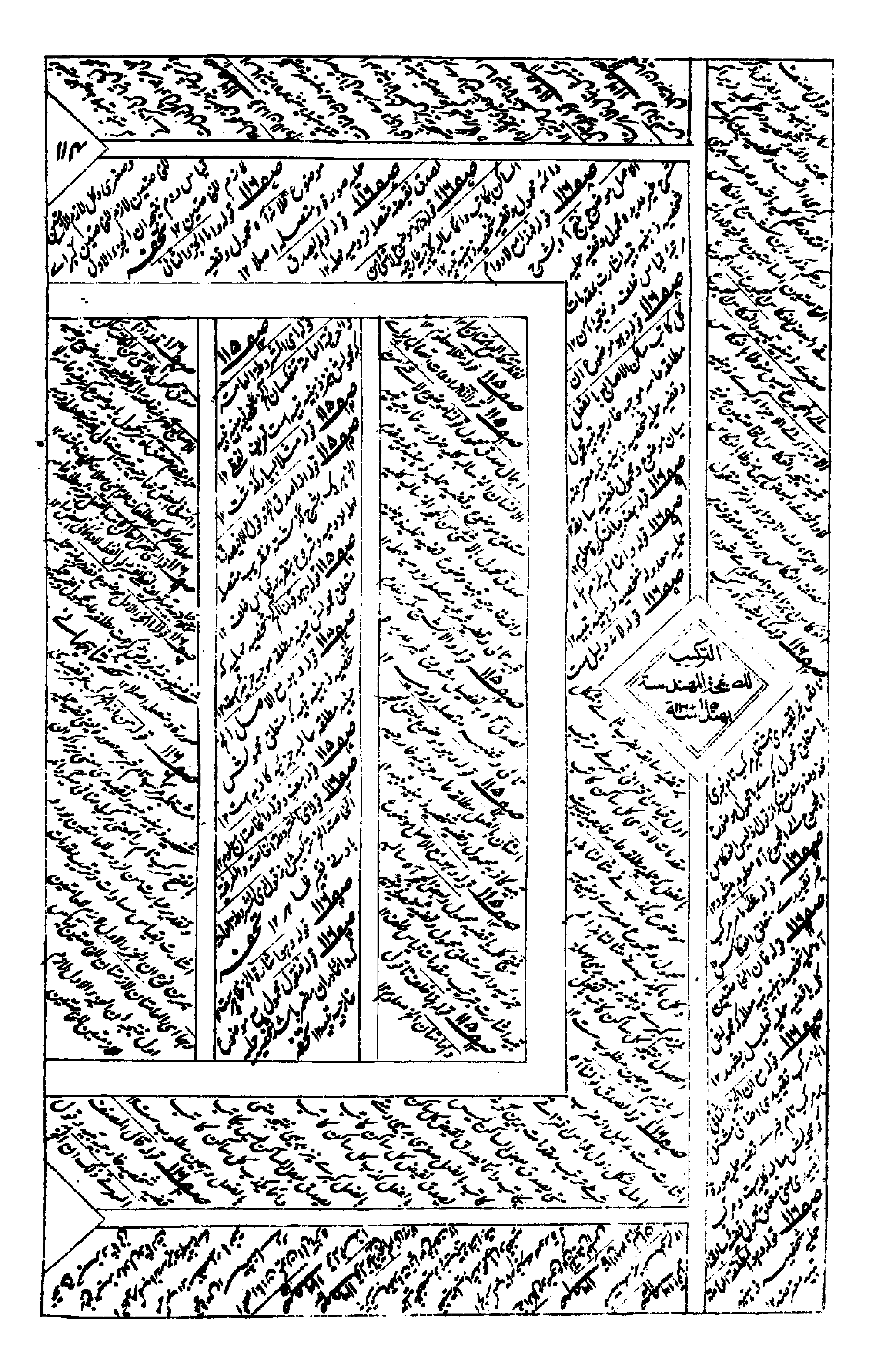
التصديقات / العكس المستوى واحكامه

والخاصتان حينية مطلقة لادائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

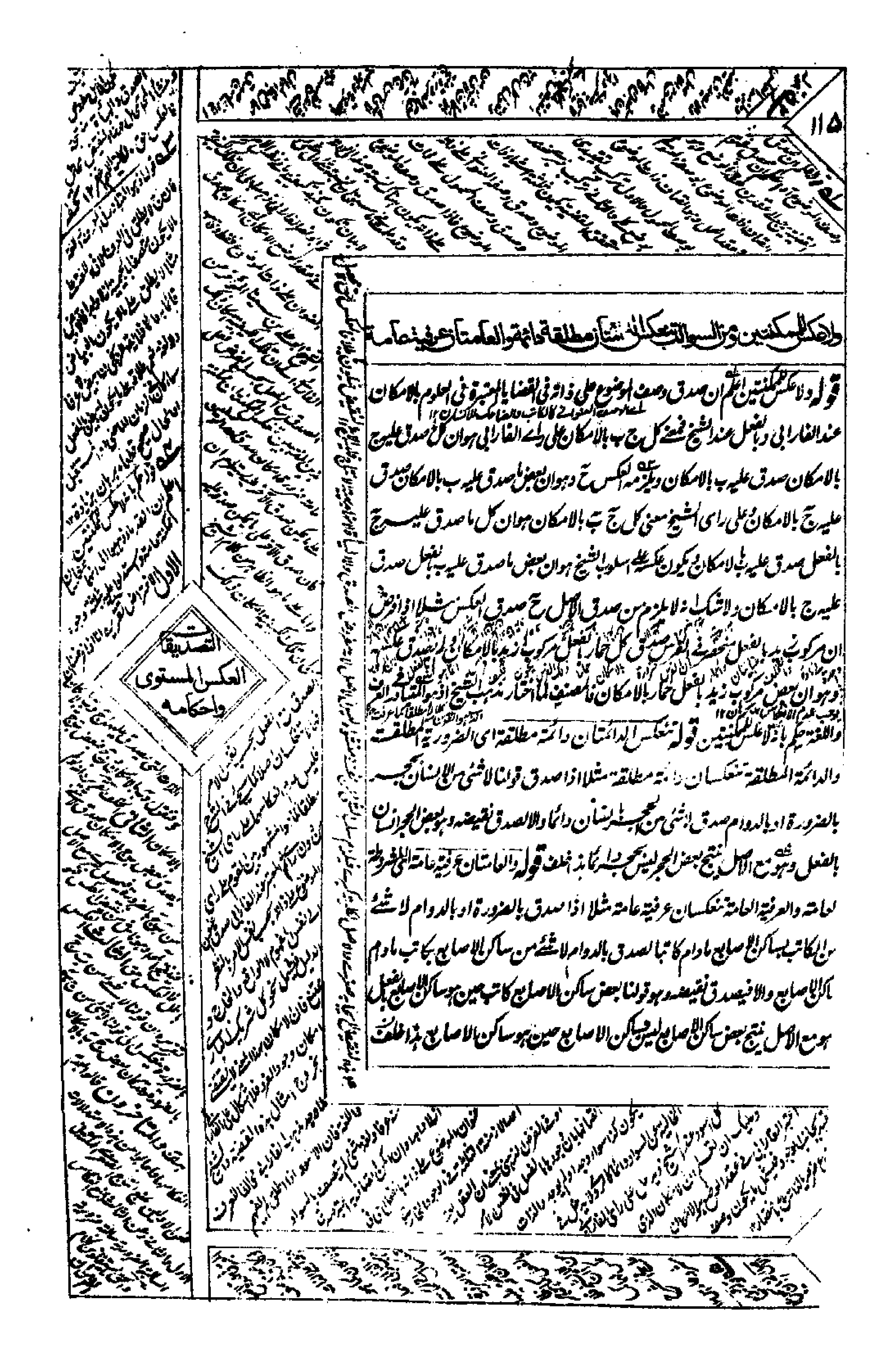
قوله والخاصتان اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام اما انعكاسهما الى حينية مطلقة فلانه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مران كلما صدقت العامتان صدقت فى عكسهما الحينية المطلقة واما اللادوام فبيان صدقه انه لو لم يصدق لصدق نقيضه ونضم هذا النقيض الى الجزء الاول من الاصل فينتج نتيجة ونضم الى الجزء الثانى من الاصل فينتج ما ينافى تلك النتيجة مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لا دائما صدق فى العكس بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لا دائما اما صدق الجزء الاول فقد ظهر بما سبق واما صدق الجزء الثانى اى اللادوام ومعناه ليس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا كل متحرك الاصابع كاتب دائما فنضمه مع الجزء الاول من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما وكل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا ينتج كل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء الثانى من الاصل فنقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما ولا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ينتج لا شئ من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل وهذا ينافى النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض لادوام العكس اجتماع المتنافيين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب

قوله والمطلقة العامة مطلقة عامة اى هذه القضايا الخمس تنعكس كل واحدة منها الى المطلقة العامة فيقال لو صدق كل ج ب باحدى الجهات الخمس يصدق بعض ب ج بالفعل والا فيصدق نقيضه وهو لا شئ من ب ج دائما ونضمه مع الاصل ينتج لا شئ من ج ج هذا خلف


التركيب
الصفحة الهندسة



التركيب
للصغرى الهندسة
بهيئة شكله



والعكس الممكنتين من السوالب تعكس الخاصتان مطلقة دائمة والعامتان عرفية عامة

قوله وانعكاس الممكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على رأى الفارابي هو ان كل ما صدق عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان ويلزمه العكس ج ب وهو ان بعض ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان على راى الشيخ معنى كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالامكان ويكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه ب بالفعل صدق عليه ج بالامكان ولا شك انه لا يلزم من صدق الاصل ج صدق العكس مثلا اذا فرض ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ولم يصدق عكسه وهو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان فالمصنف لما اختار مذهب الشيخ اذ هو المتبادر في العرف واللغة حكم بان لا عكس للممكنتين **قوله** تنعكس الدائمتان دائمة مطلقة اى الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شئ من الحجر بانسان دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض الحجر ليس بحجر بالفعل هذا خلف **قوله** والعامتان عرفية عامة اى المشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لصدق بالدوام لا شئ من ساكن الاصابع بكاتب ما دام ساكن الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بساكن الاصابع حين هو ساكن الاصابع هذا خلف

التصديقات
العكس المستوى
واحكامه



التصديقات العكس المستوي و احكامه

والخاصتان عرفية لادائمة في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال

قوله والخاصتان الخ اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام في البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فنقول اذا صدق لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائما صدق لا شيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما في البعض اي بعض الساكن كاتب بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه من انه لازم للعامتين وهما لازمتان للخاصتين ولازم اللازم لازم واما الجزء الثاني فانه لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه وهو لا شيء من الساكن بكاتب دائما وهذا مع لادوام الاصل وهو ان كل كاتب ساكن بالفعل ينتج لا شيء من الكاتب بكاتب دائما هف وانما لم يلزم اللادوام في الكل لانه يكذب في مثالنا هذا كل ساكن كاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض قال المصنف السر في ذلك ان لا دوام السالبة موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية وفيه تامل اذ ليس انعكاس المجموع الى المجموع منوطا بانعكاس الاجزاء الى الاجزاء كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجهات الموجبة على ان الخاصتين الموجبتين تنعكسان الى الحينية اللادائمة مع ان الجزء الثاني منهما وهو المطلقة العامة السالبة لا تنعكس اصلا فتدبر قوله ينتج المحال فهذا المحال اما ان يكون ناشيا من الاصل او من نقيض العكس او من هيأة تاليفهما والاول مفروض الصدق والثالث هيأة الشكل الاول المعلوم صحته وانتاجه فتعين الثاني فيكون النقيض باطلا فيكون العكس حقا



ولا عكس للسوالب في النقض **فصل** عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض الثاني اولا مع مخالفة الكيف

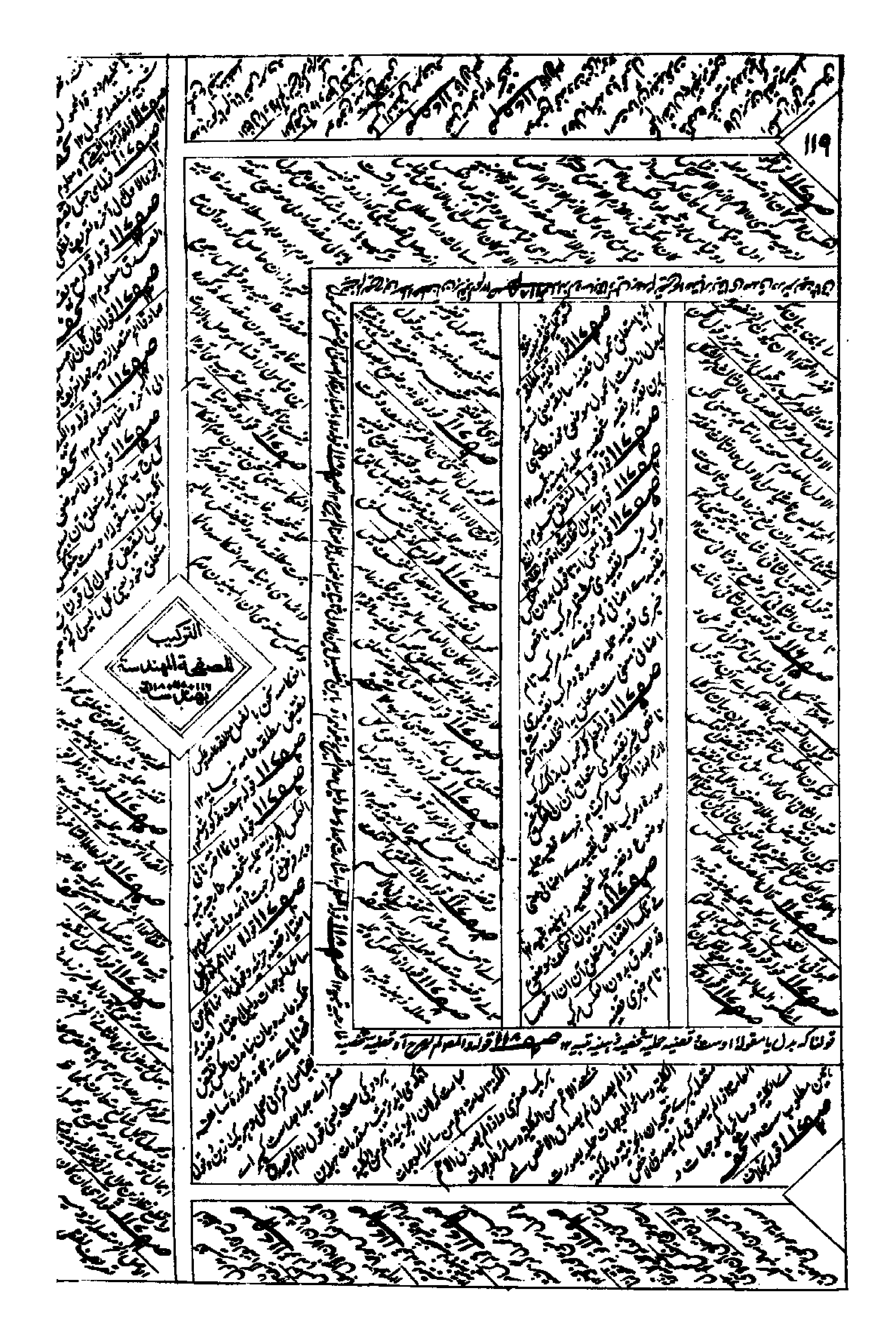
قوله ولا عكس للسوالب اي السوالب الباقية وهي تسع الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات **قوله** بالنقض اي بدليل التخلف في مادة بمعنى انه يصدق الاصل في مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس غير لازم لهذا الاصل وبيان التخلف في تلك القضايا ان اخصها وهي الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة واذا تحقق التخلف وعدم الانعكاس في الاخص تحقق في الاعم اذ العكس لازم للقضية فلو انعكس الاعم كان العكس لازما للاعم والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فيكون العكس لازما للاخص ايضا وقد بينا عدم انعكاسه هذا خلف وانما اخترنا في العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة لانها اعم من سائر الموجهات واذا لم يصدق الاعم لم يصدق الاخص بالطريق الاولى بخلاف العكس الكلي **قوله** تبديل نقيضي الطرفين اي جعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانيا من العكس ونقيض الثاني جزءا اولا **قوله** مع بقاء الصدق اي ان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا **قوله** والكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا مثلا قولنا كل ج ب ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء واما المتاخرون فقالوا عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا ويعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب

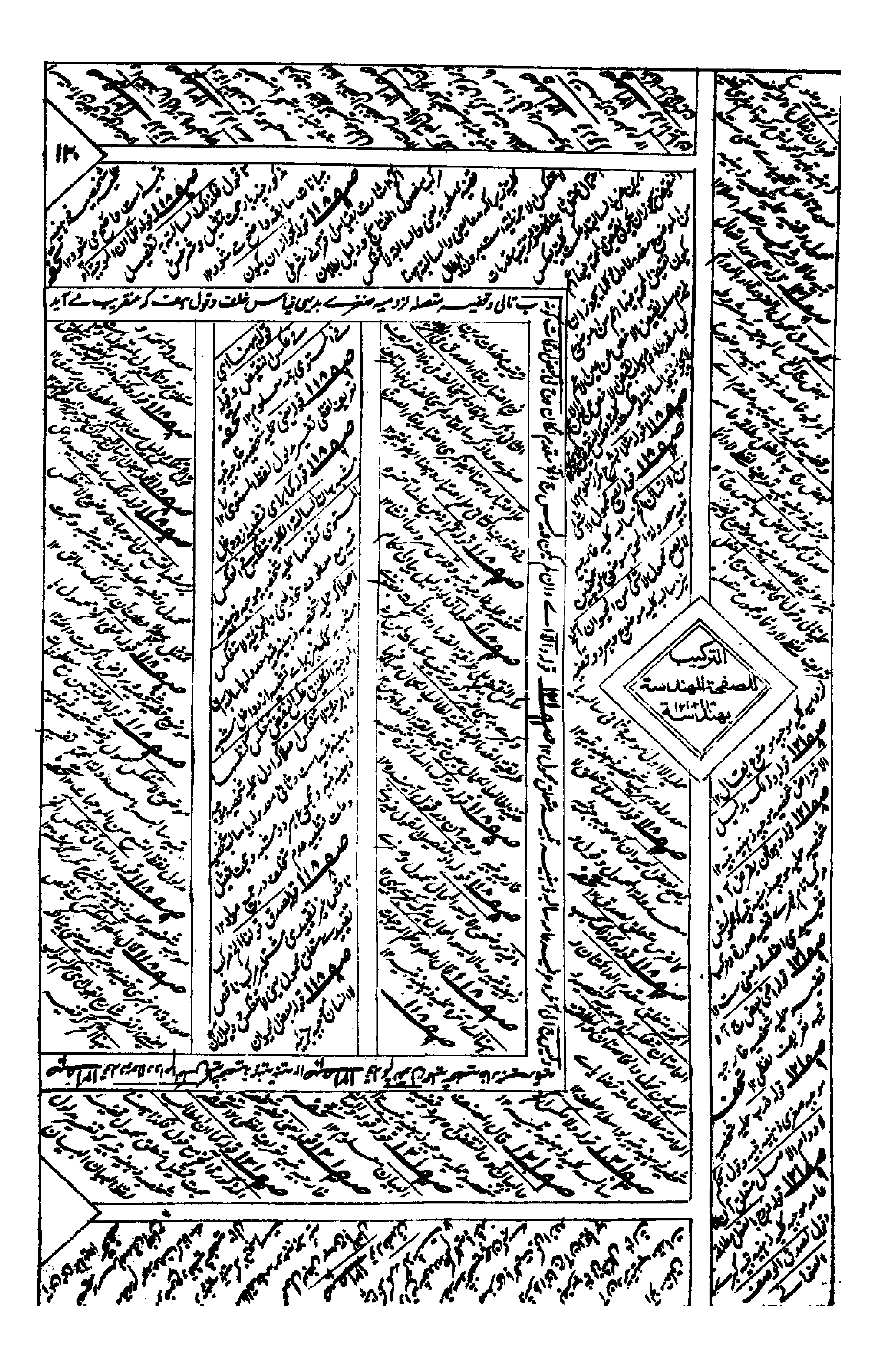


وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس

ينعكس الى قولنا لا شيء مما ليس ب ج والمصنف لم يصرح بقولهم وعين الاول ثانيا للعلم بعينها ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقا بحيث لم يخالف في هذا التعريف علم اعتباره ههنا ايضا ثم انه قدس سره بين احكام عكس النقيض على طريقة القدماء اذ فيه غنية لطالب الكمال وترك ما اورده المتاخرون وتفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال **قوله** ههنا اي في عكس النقيض **قوله** في المستوي يعني كما ان السالبة الكلية تنعكس في العكس المستوي كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان كذلك التسع من الموجهات اعني الوقتيتين المطلقتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة لا تنعكس والبواقي تنعكس على ما سبق تفصيله في السوالب في العكس المستوي **قوله** وبالعكس اي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في المستوي كما ان الموجبة في المستوي لا تنعكس الا جزئية كذلك السالبة ههنا لا تنعكس الا جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول في السالبة اعم من الموضوع ولا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الاعم كليا مثلا يصح لا شيء من الانسان بلا حيوان ولا يصح لا شيء من الحيوان بلا انسان لصدق بعض الحيوان لا انسان كالفرس وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة والخاصتان حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

عكس النقيض و احكامه


التركيب
الصفحة الهندسة


ب ثانی و تقیید متصله از دو میه منفیه بدیهی قیاس خلف و قول بعض که عنقریب مے آید
التركيب
للصفحة الهندسة
بهندسة



التصديقات
بيان عكس النقيض
واحكامه

والمبيان البيان والنقض النقض وقد بُيِّنَ انعكاس

الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية ثمه

ولا عكس للكنتين على قياس الموجبات في المستوي قوله والبيان البيان يعني كما ان

المطالب المذكورة في العكس المستوي كانت تثبت بالخلف فكذا ههنا قوله والنقض النقض

اي مادة التخلف ههنا هي مادة التخلف ثمه قوله وقد بين انعكاس الخاصتين الخ اما بيان انعكاس

الخاصتين من السالبة الجزئية في العكس المستوي الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق

بالضرورة او بالدوام بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما اي بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب

ليس ج ما دام ب لا دائما اي بعض ب ج بالفعل وذلك بدليل الافتراض وهو ان نفرض ذات

الموضوع اعني بعض ج د فد ب بحكم لا دوام الاصل ود ج بالفعل لصدق الوصف العنواني

على ذات الموضوع بالفعل على ما هو التحقيق فصدق بعض ب ج بالفعل وهو لا دوام العكس

ثم نقول د ليس ج ما دام ب الا لكان د ج في بعض اوقات كونه ب فيكون ب في بعض اوقات

كونه ج لان الوصفين اذا تقارنا في ذات واحدة ثبت كل واحد منهما في زمان الآخر في الجملة

وقد كان حكم الاصل انه ليس ب ما دام ج هذا خلف فصدق ان بعض ب اعني د ليس ج ما دام ب وهو الجزء

الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فافهم واما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية في عكس النقيض

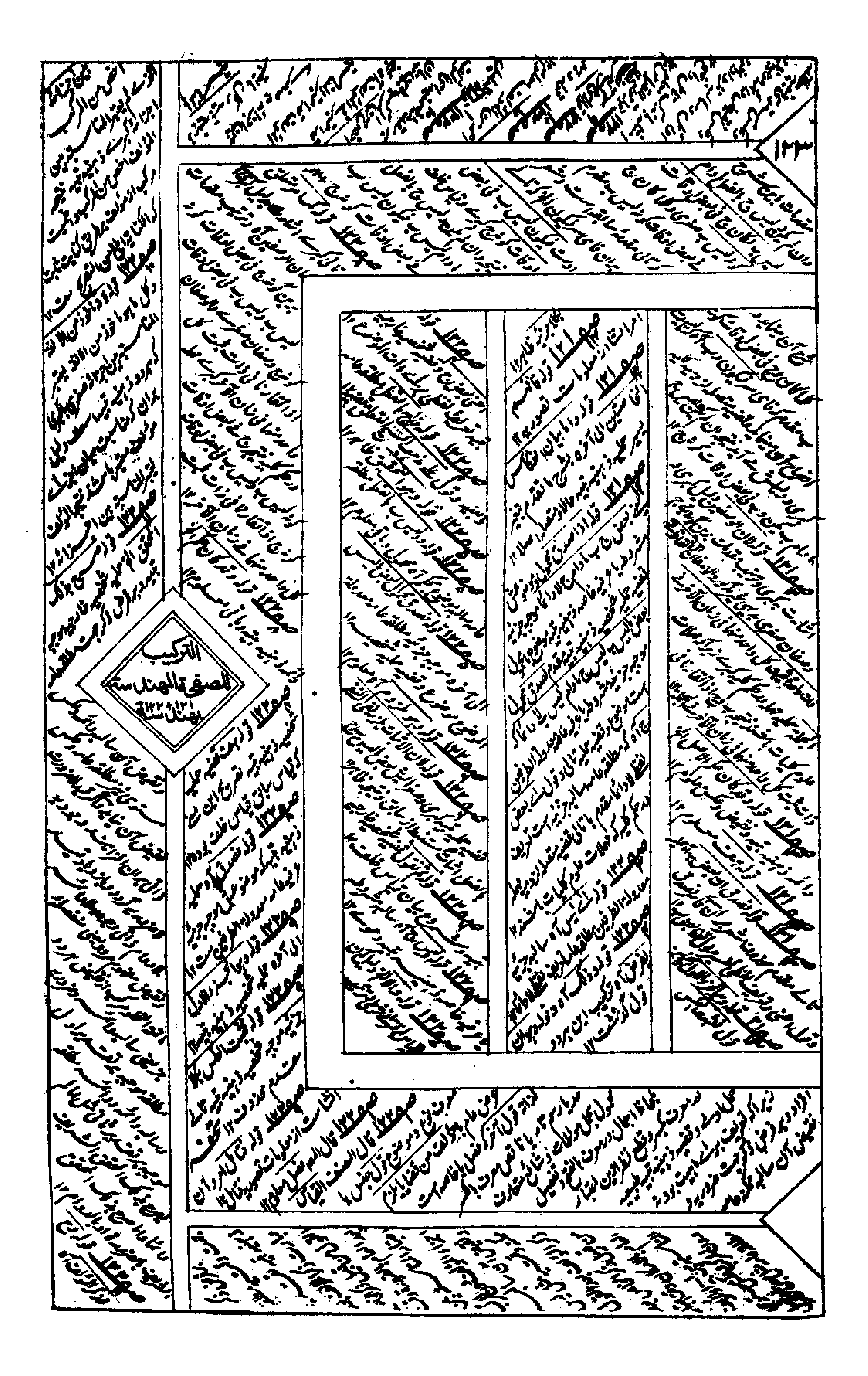
الى العرفية الخاصة فهو ان يقال اذا صدق بعض ج ب ما دام ج لا دائما اي بعض ج ليس ب بالفعل صدق

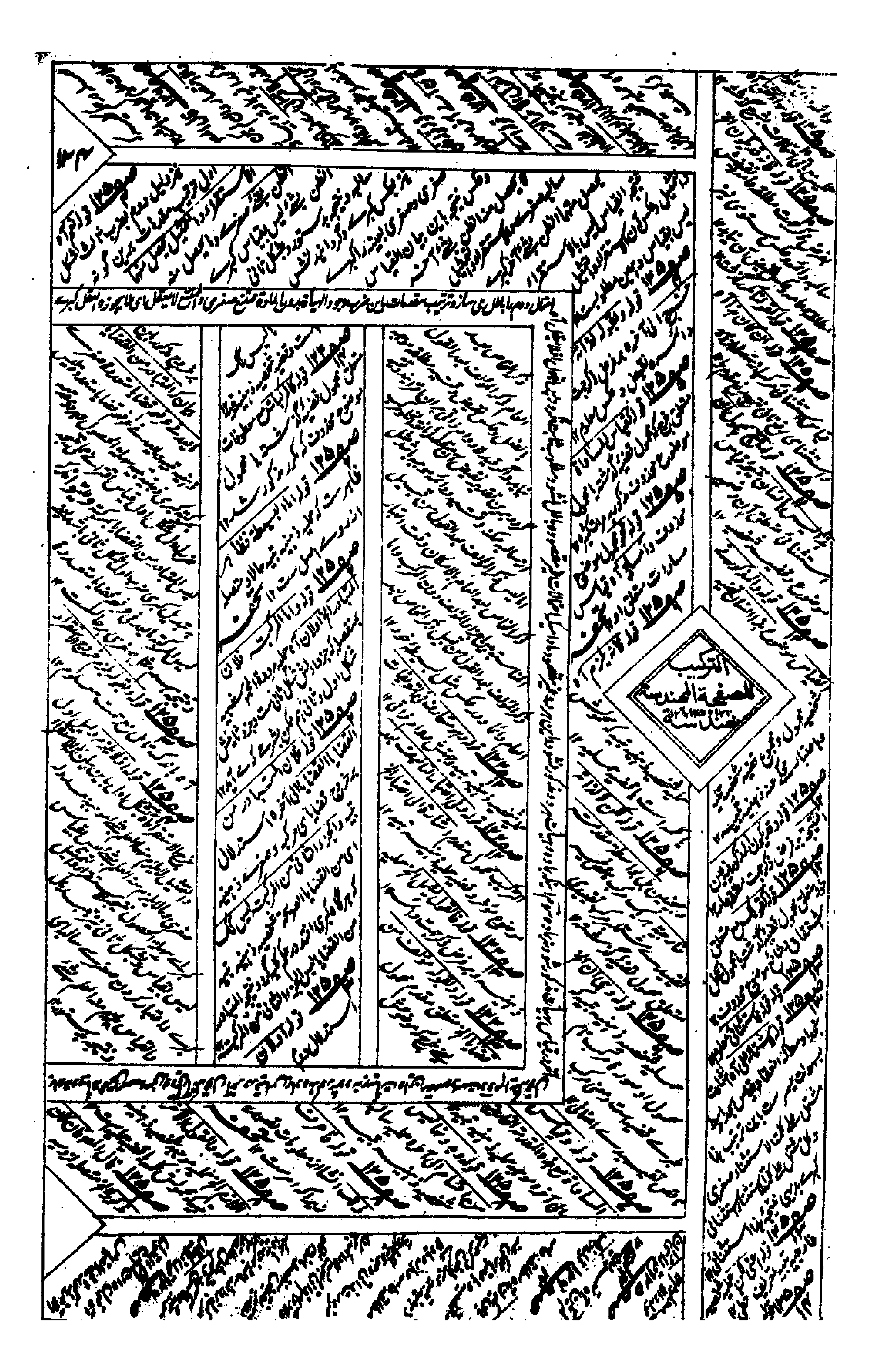


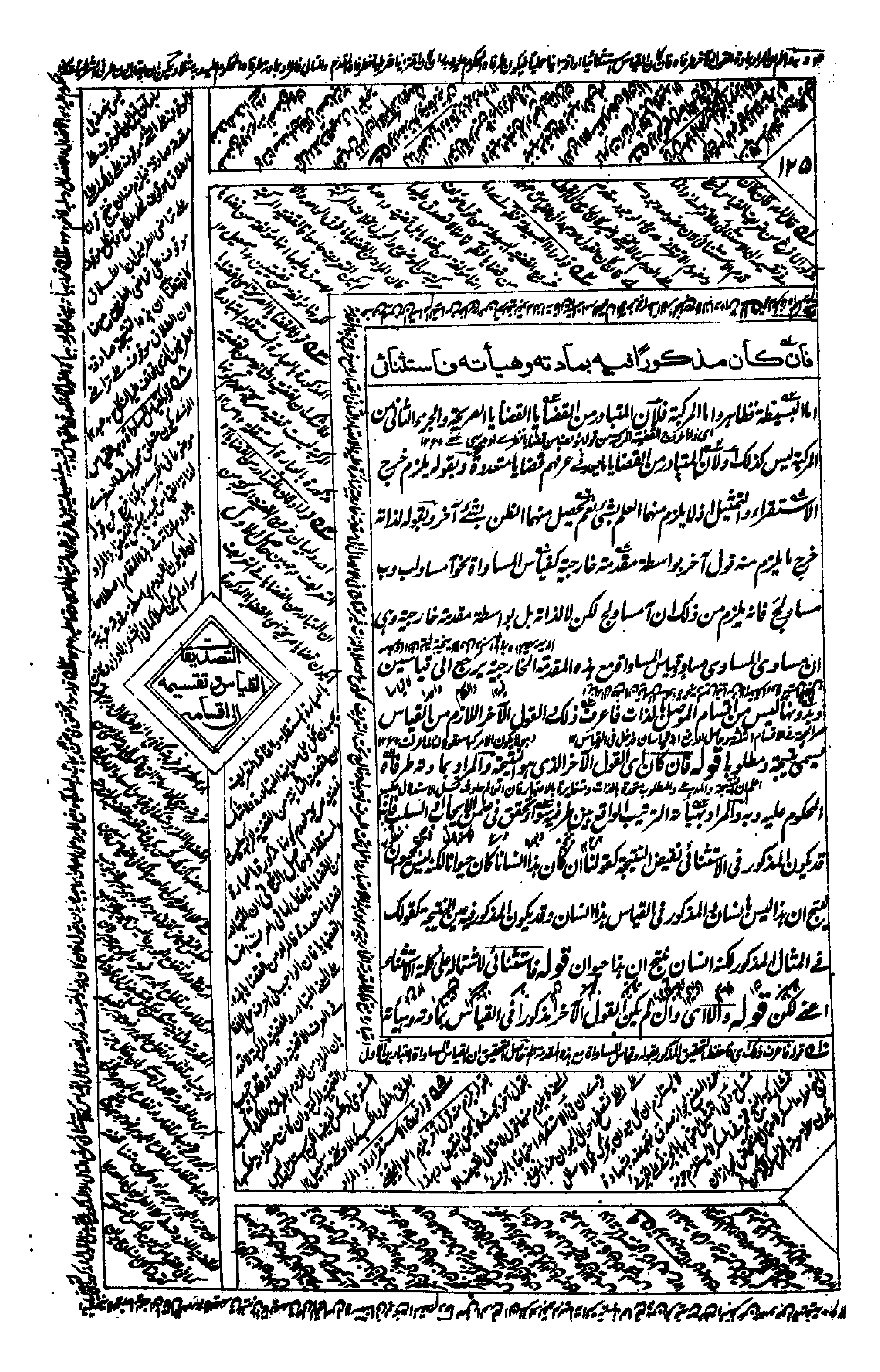
الى العرفية الخاصة بالافتراض فتأمل

فصل القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر

البعض بالليس ب ليس ج ما دام ليس ب لا دائما اى ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل وذلك بالافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع اى بعض ج د فد ج بالفعل على مذهب الشيخ وهو التحقيق ود ليس ب بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض ما ليس ب ج بالفعل وهو ملزوم لادوام العكس لان الاثبات يلزمه نفي النفي ثم نقول ود ليس ج ما دام ليس ب والا لكان ج فى بعض اوقات كونه ليس ب فيكون ليس ب فى بعض اوقات كونه ج كما مر وقد كان حكم الاصل انه ب ما دام ج هذا خلف فصدق ان بعض ما ليس ب هو د ليس ج ما دام ليس ب وهو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فتأمل قوله القياس قول اى مركب وهو اعم من المؤلف اذ قد اعتبر فى المؤلف المناسبة بين اجزائه لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك الشريف المحقق فى حاشية الكشاف فح ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف فى التعريفات وفى اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الى اعتبار الجزء الصورى فى الحجة فالقول يشمل المركبات التامة وغيرها كلها وبقوله مؤلف من قضايا خرج ما ليس كذلك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها [illegible]


التركيب
للصفة المهندسة

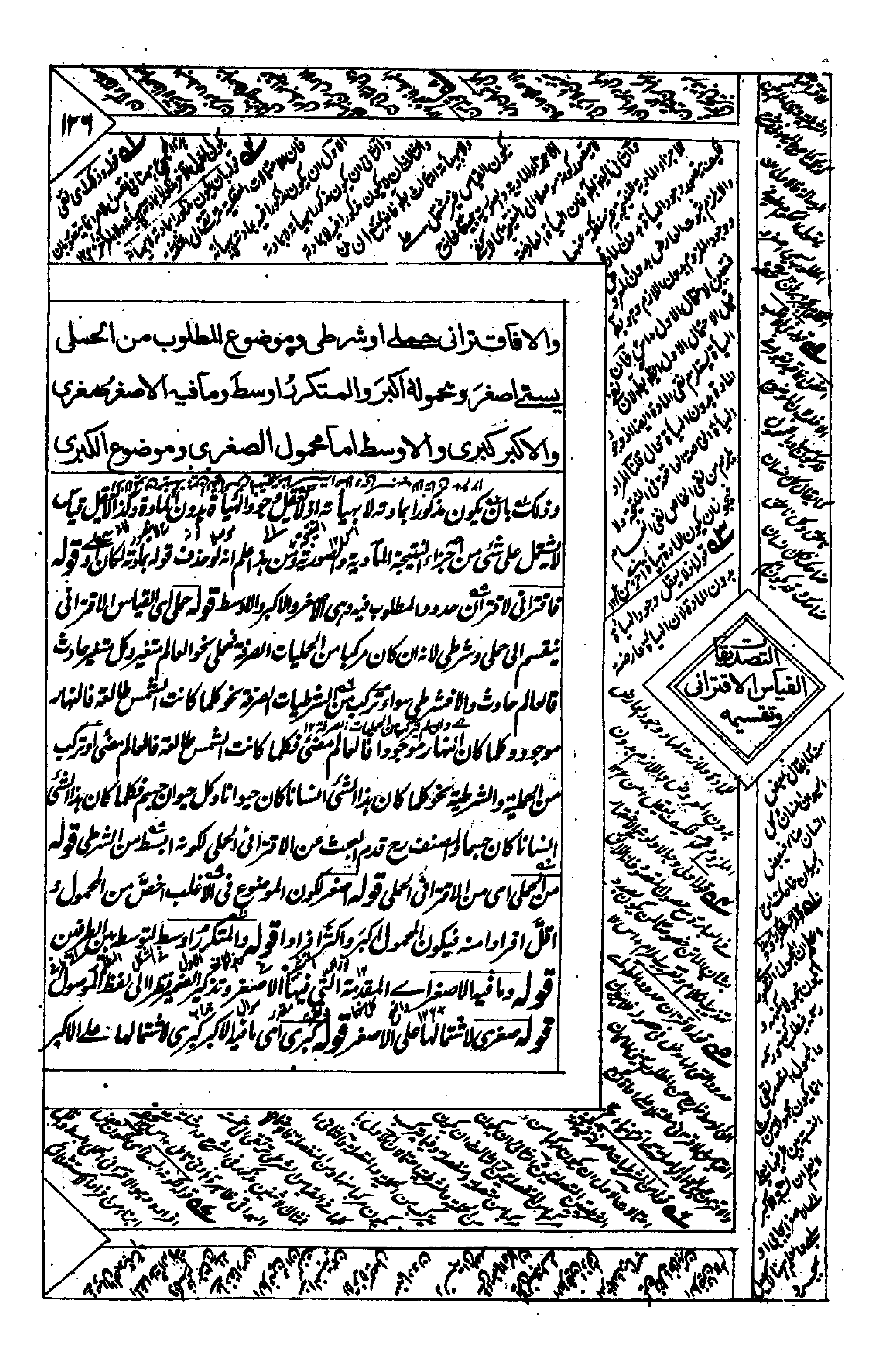

التركيب



التصديقات
القياس و تقسيمه
الى اقسامه

فان كان مذكوراً فيه بمادته وهيأته فاستثنائي

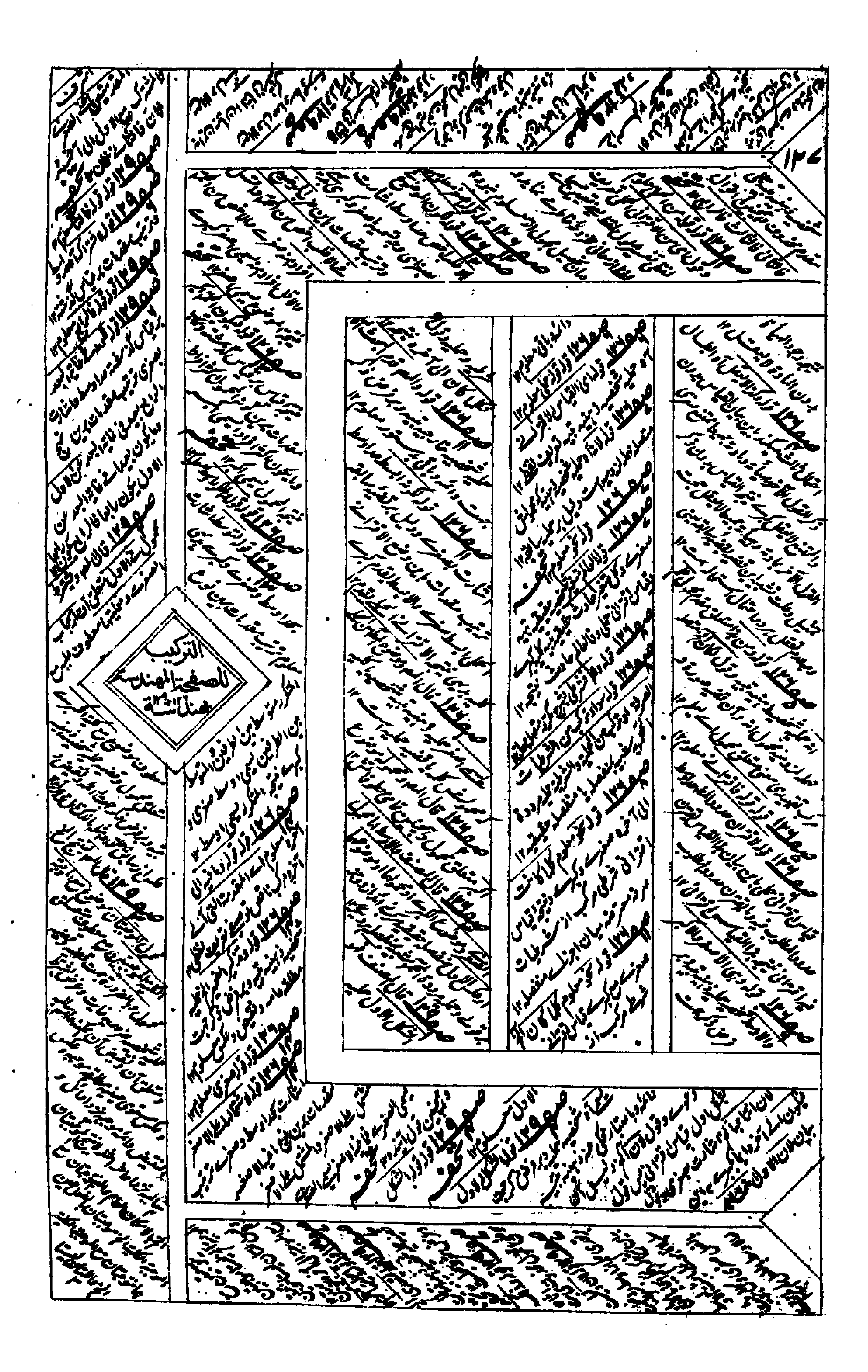
اما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك ولان المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج الاستقراء والتمثيل فلا يلزم منهما العلم بشيء نعم تحصيل منهما الظن بشيء آخر وبقوله لذاته خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية كقياس المساواة نحو آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم من ذلك ان آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية وهي ان مساوي المساوي مساو وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخارجية يرجع الى قياسين وبدونها ليس من اقسام الموصل لذات فاعرف ذلك القول الآخر اللازم من القياس يسمى نتيجة ومطلوبا قوله فان كان اي القول الآخر الذي هو النتيجة والمراد بمادته طرفاه المحكوم عليه وبه والمراد بهيأته الترتيب الواقع بين طرفيه سواء تحقق في ضمن الايجاب او السلب فانه قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة كقولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان فالمذكور في القياس هذا انسان وقد يكون المذكور فيه عين النتيجة كقولك في المثال المذكور لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان قوله فاستثنائي لاشتماله على كلمة الاستثناء اعني لكن قوله والا اي وان لم يكن القول الآخر مذكورا في القياس بمادته وهيأته



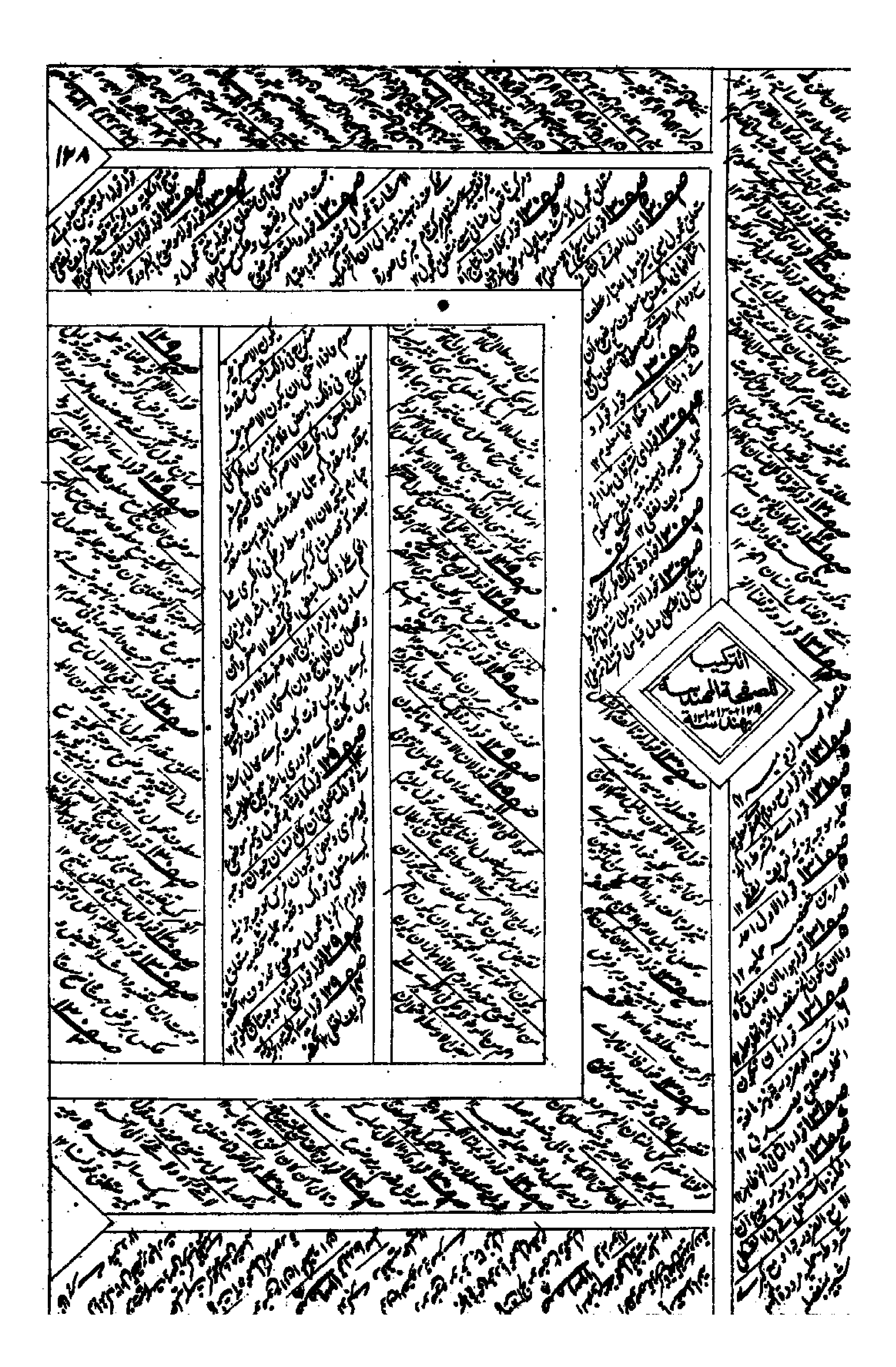
التصديقات
القياس الاقتراني وتقسيمه

والاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي
يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط وما فيه الاصغر صغرى
والاكبر كبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى

وذلك بان يكون مذكورا بمادته لا بهيأته اذ الاول وجود الهيأة بدون المادة وكذا الاول فيه ليس
لا يشتمل على شيء من اجزاء النتيجة المادية والصورية ومن هذا علم انه لو حذف قوله بمادته لكان اولى قوله
ما اقتراني لاقتران حدود المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط قوله حملي اي القياس الاقتراني
ينقسم الى حملي وشرطي لانه ان كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي نحو العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث والا فشرطي سواء تركب من الشرطيات الصرفة نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء او تركب
من الحملية والشرطية نحو كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم فكلما كان هذا الشيء
انسانا كان جسما والمصنف رح قدم البحث عن الاقتراني الحملي لكونه ابسط من الشرطي قوله
من الحملي اي من الاقتراني الحملي قوله اصغر لكون الموضوع في الاغلب اخص من المحمول و
اقل افرادا منه فيكون المحمول اكبر واكثر افرادا قوله والمتكرر اوسط لتوسطه بين الطرفين
قوله وما فيه الاصغر اي المقدمة التي فيها الاصغر وتذكير الضمير نظرا الى لفظ الموصول
قوله صغرى لاشتمالها على الاصغر قوله كبرى اي ما فيه الاكبر كبرى لاشتمالها على الاكبر



التركيب
للصفحة الهندسية

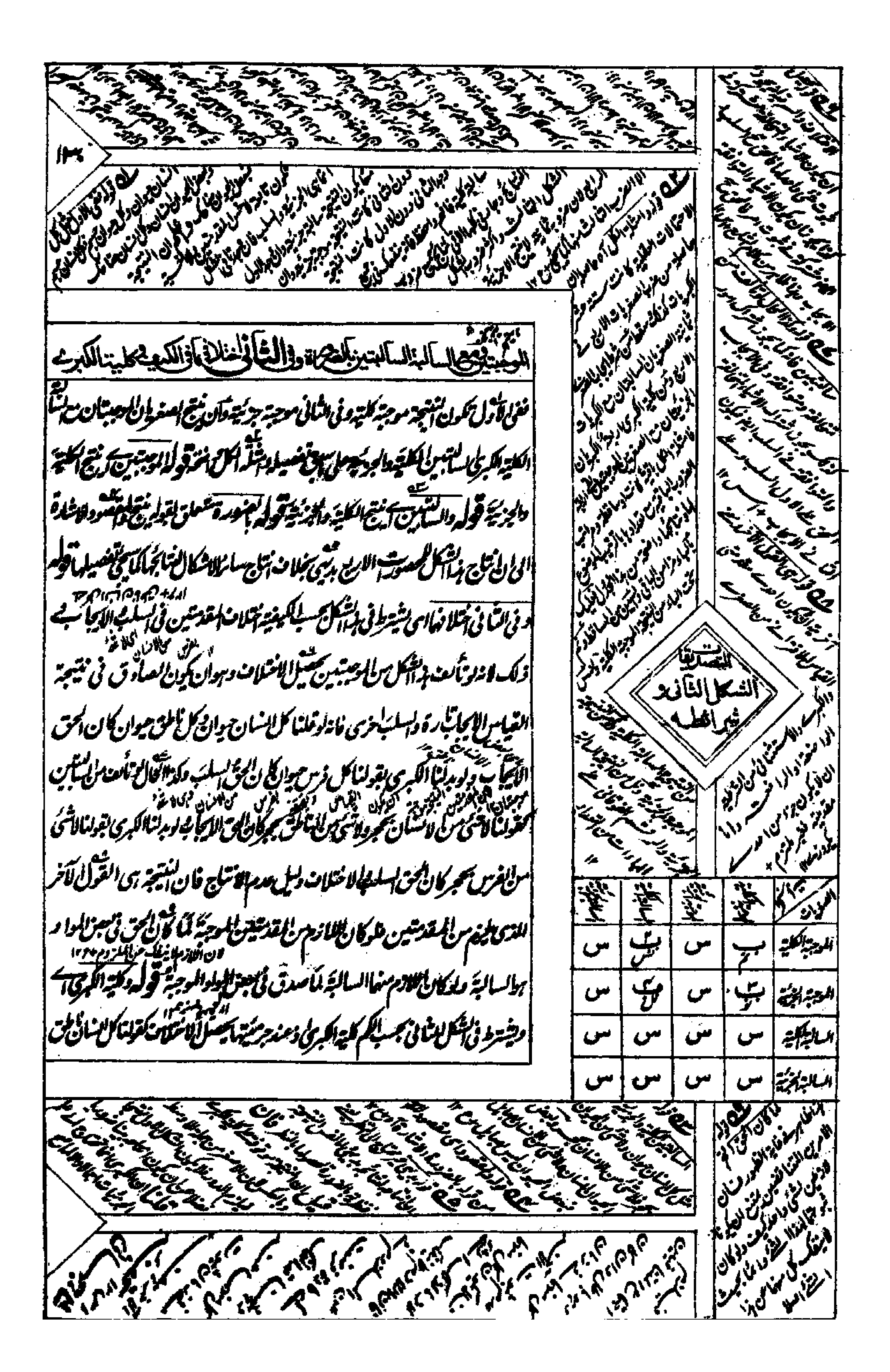

التركيب
الصفحة المتحدة



التصديقات
الشكل الاول وشرائطه

فهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث
او عكس الاول فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى
وفعليتها مع كلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية

قوله الشكل الاول سمي اولا لان انتاجه بديهي وانتاج البواقي نظري يرجع اليه فيكون سابقا
ما تقدم في العلم قوله فالثاني لاشتراكه مع الاول في اشرف المقدمتين اعني الصغرى قوله
فالثالث لاشتراكه مع الاول في اخس المقدمتين اعني الكبرى قوله فالرابع لكونه في غاية
البعد عن الاول قوله وفعليتها ليتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر وذلك لان الحكم
في الكبرى ايجابا كان او سلبا انما هو على ما ثبت له الاوسط بالفعل بناء على مذهب الشيخ فلو لم
يحكم في الصغرى بان الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
قوله مع كلية الكبرى ليلزم اندراج الاصغر في الاوسط فيلزم من الحكم على الاوسط الحكم على
الاصغر وذلك لان الاوسط يكون محمولا ههنا على الاصغر ويجوز ان يكون المحمول اعم من الموضوع
فلو حكم في الكبرى على بعض الاوسط لاحتمل ان يكون الاصغر غير مندرج في ذلك البعض فلا يلزم
من الحكم على ذلك البعض الحكم على الاصغر كما يشاهد في قولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان
فرس قوله لينتج الموجبتان اي الكلية والجزئية واللام فيه للغاية اي تحقيق هذه الشروط
لان ينتج الصغرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية موجبتين

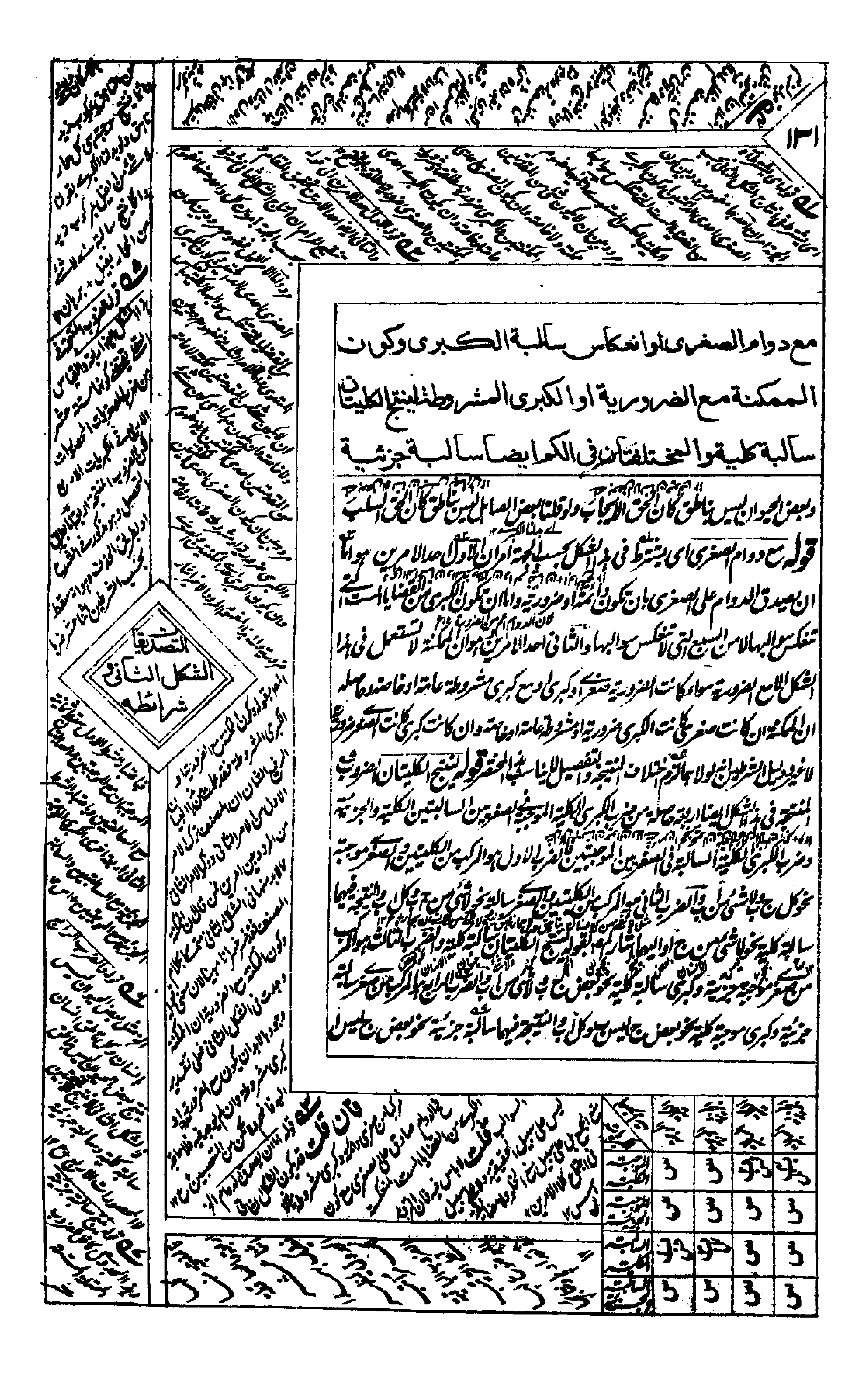


الموجبتين فمع السالبة السالبتين بالصراحة وفي الثاني اختلافهما في الكيف مع كلية الكبرى

ففي الاول تكون النتيجة موجبة كلية وفي الثاني موجبة جزئية وان نتج الصغريان الموجبتان مع السالبة الكلية الكبرى السالبتين الكلية والجزئية على ما سبق تفصيله في الشكل الاول قوله الموجبتين تنتج الكلية والجزئية قوله والسالبتين اي تنتج الكلية والجزئية قوله بالضرورة متعلق بقوله ينتج المقصود والاشارة الى ان انتاج هذا الشكل للصورة الاربع بديهي بخلاف انتاج سائر الاشكال فانها كما سيجيء تفصيلها قوله وفي الثاني اختلافهما اي يشترط في هذا الشكل بحسب الكيفية اختلاف المقدمتين في السلب والايجاب وذلك لانه لو تألف هذا الشكل من الموجبتين يحصل الاختلاف وهو ان يكون الصادق في نتيجة القياس الايجاب تارة والسلب اخرى فانه لو قلنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا كل فرس حيوان كان الحق السلب وكذا الحال لو تألف من السالبتين كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب فهذا الاختلاف دليل عدم الانتاج فان النتيجة هي القول الآخر الذي يلزم من المقدمتين فلو كان اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق في بعض المواد هو السالبة ولو كان اللازم منها السالبة لما صدق في بعض المواد الموجبة قوله وكلية الكبرى اي ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكم كلية الكبرى وعند جزئيتها يحصل الاختلاف كقولنا كل انسان ناطق

التصديقات
الشكل الثاني وشرائطه

الصغريات / الكبريات	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الموجبة الكلية	ب ج	س	ب س	س
الموجبة الجزئية	ب	س	ع ك	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س



التصديقات الشكل الثاني شرائطه

مع دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون الممكنة مع الضرورية او الكبرى المشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية

وبعض الحيوان ليس بناطق كان الحق الايجاب ولو قلنا بعض الصاهل ليس بناطق كان الحق السلب **قوله** مع دوام الصغرى اي يشترط في هذا الشكل بحسب الجهة امران الاول احد الامرين هو اما ان يصدق الدوام على الصغرى بان يكون دائمة او ضرورية واما ان تكون الكبرى من القضايا الست التي تنعكس سوالبها لا من السبع التي لا تنعكس سوالبها والثاني احد الامرين هو ان الممكنة لا تستعمل في هذا الشكل الا مع الضرورية سواء كانت الضرورية صغرى او كبرى او مع كبرى مشروطة عامة او خاصة وحاصله ان الممكنة ان كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية او مشروطة عامة او خاصة وان كانت كبرى كانت الصغرى ضرورية لا غير وبيان الشرطين لولاهما لزم اختلاف النتيجة وتفصيل لا يناسب هذا المختصر **قوله** لينتج الكليتان الضروب المنتجة في هذا الشكل ايضا اربعة حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة في الصغريين السالبتين الكلية والجزئية وضرب الكبرى الكلية السالبة في الصغريين الموجبتين فالضرب الاول هو المركب من الكليتين والصغرى موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الثاني هو المركب من الكليتين والصغرى سالبة نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة كلية نحو لا شيء من ج ا واليهما اشار المصنف بقوله لينتج الكليتان سالبة كلية والضرب الثالث هو المركب من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الرابع هو المركب من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة جزئية نحو بعض ج ليس ا



التصديقات القياس الاقتراني الشكل الثالث

بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب

ثم النتيجة وفي الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها

واليها اشار المصنف بقوله ومختلفتان في الكم ايضا اي كما انهما مختلفتان في الكيف [illegible]

ينتج سالبة جزئية قوله بالخلف يعني دليل انتاج هذه الضروب بما مر من النتيجتين [illegible] الاول الخلف و[illegible]

[illegible] نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى

وهذا جار في الضروب الاربعة كلها والثاني عكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول لينتج النتيجة المطلوبة

وذلك انما يجري في الضرب الاول والثالث لان كبراهما سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الآخران

فكبراهما موجبة كلية او تنعكس الموجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول مع ان صغراهما سالبة

لا تصلح لصغروية الشكل الاول [illegible] ثم الترتيب بجعل

عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا اول لينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذلك

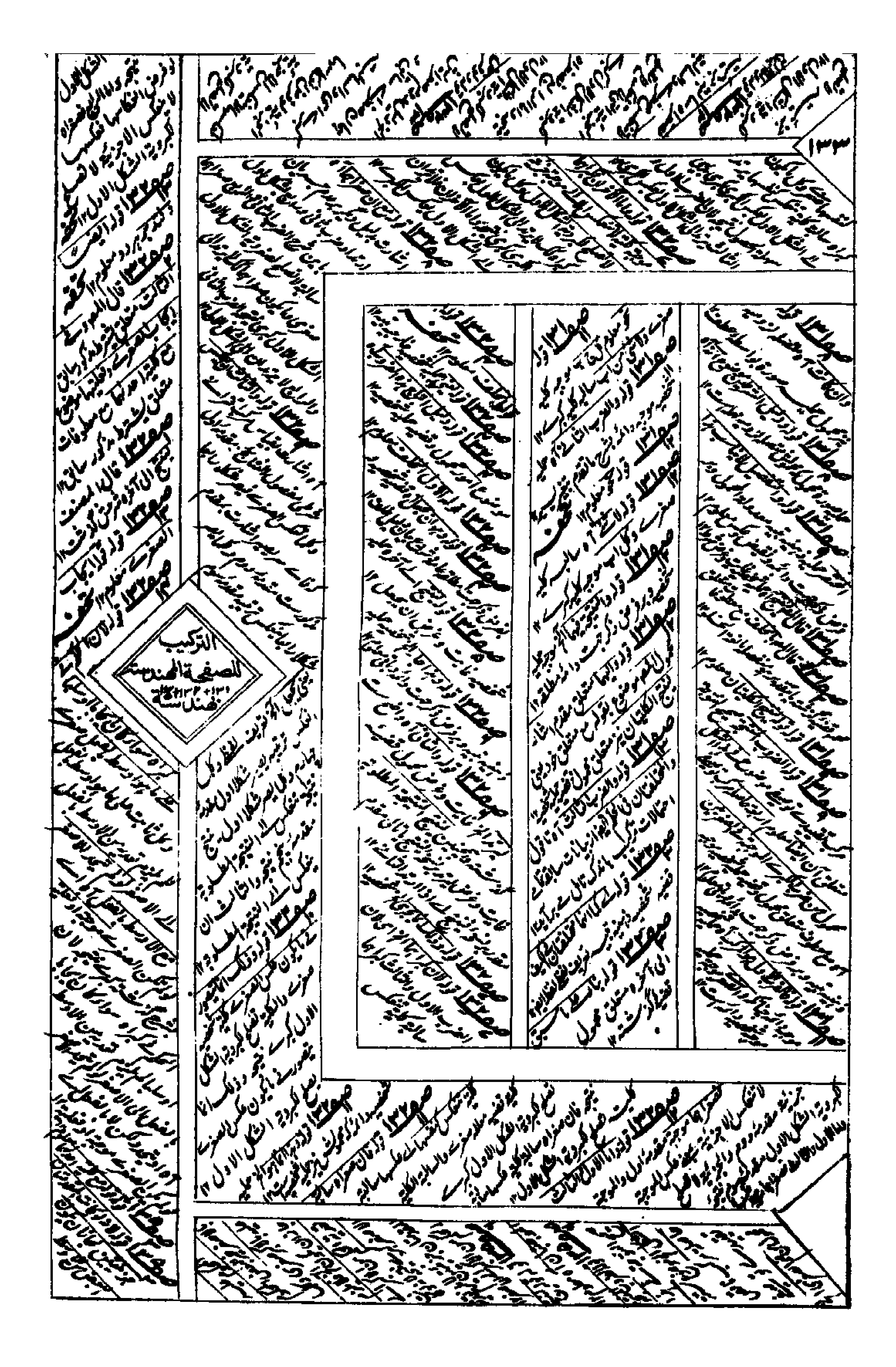
انما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية ليصلح لكبروية الشكل الاول وذلك انما هو في الضرب الثاني فان

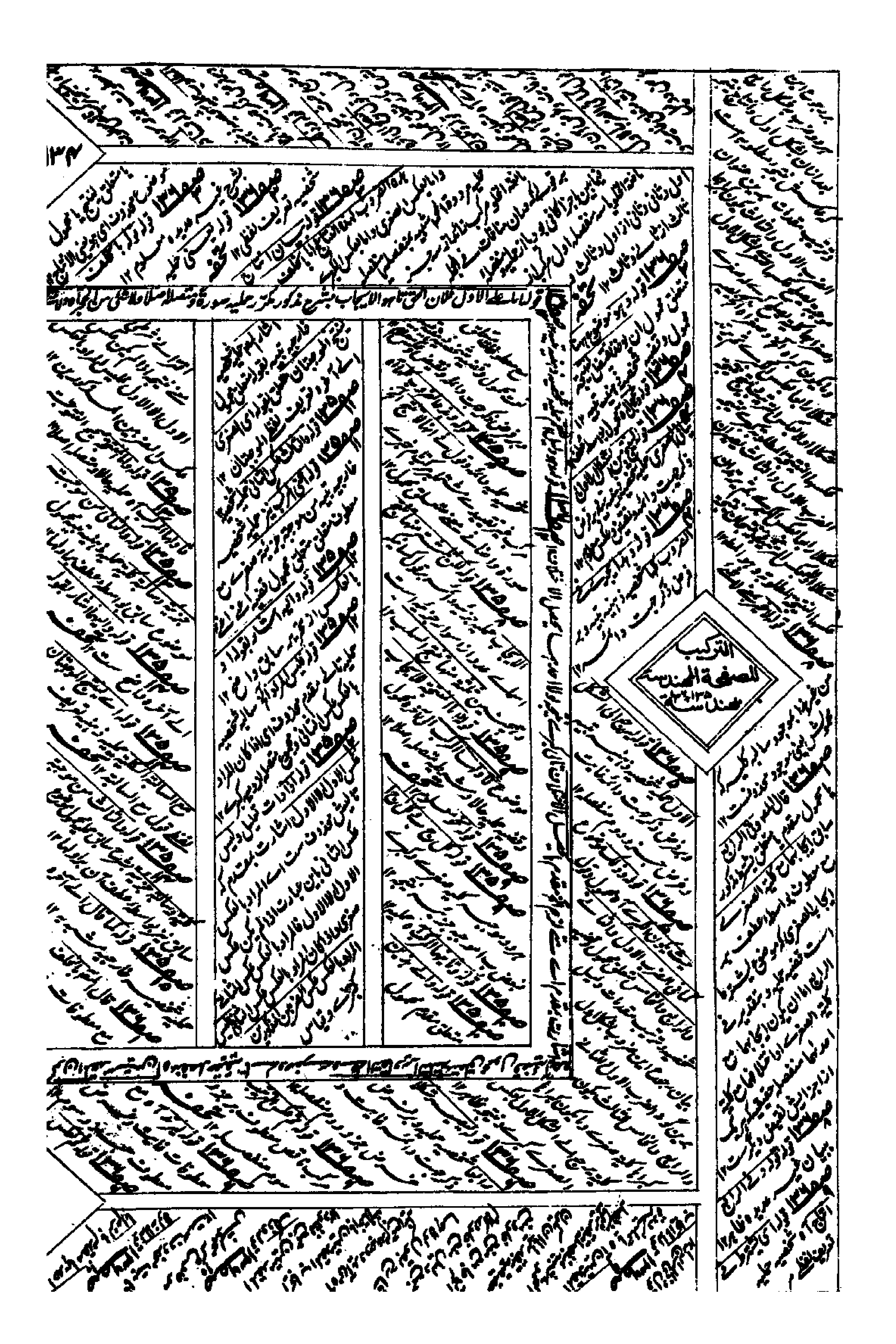
صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها [illegible] الثالث صغراه موجبة [illegible]

صغراه سالبة جزئية [illegible] قوله ايجاب الصغرى [illegible]

[illegible]

بالفعل [illegible]


التركيب
الصفحة الهندسية



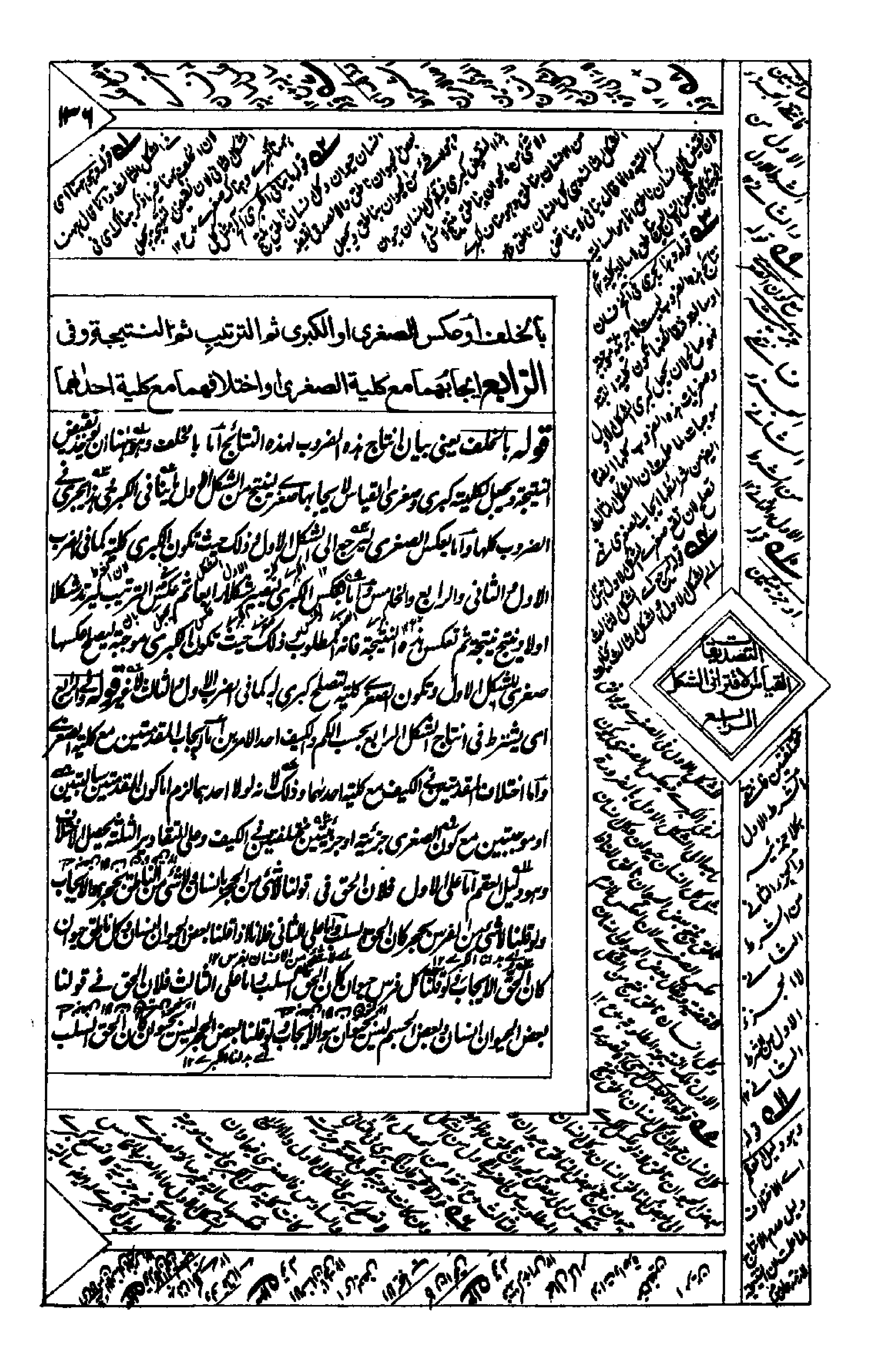
التركيب
الصفحة



مع كلية احدهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية و مع السالبة الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية

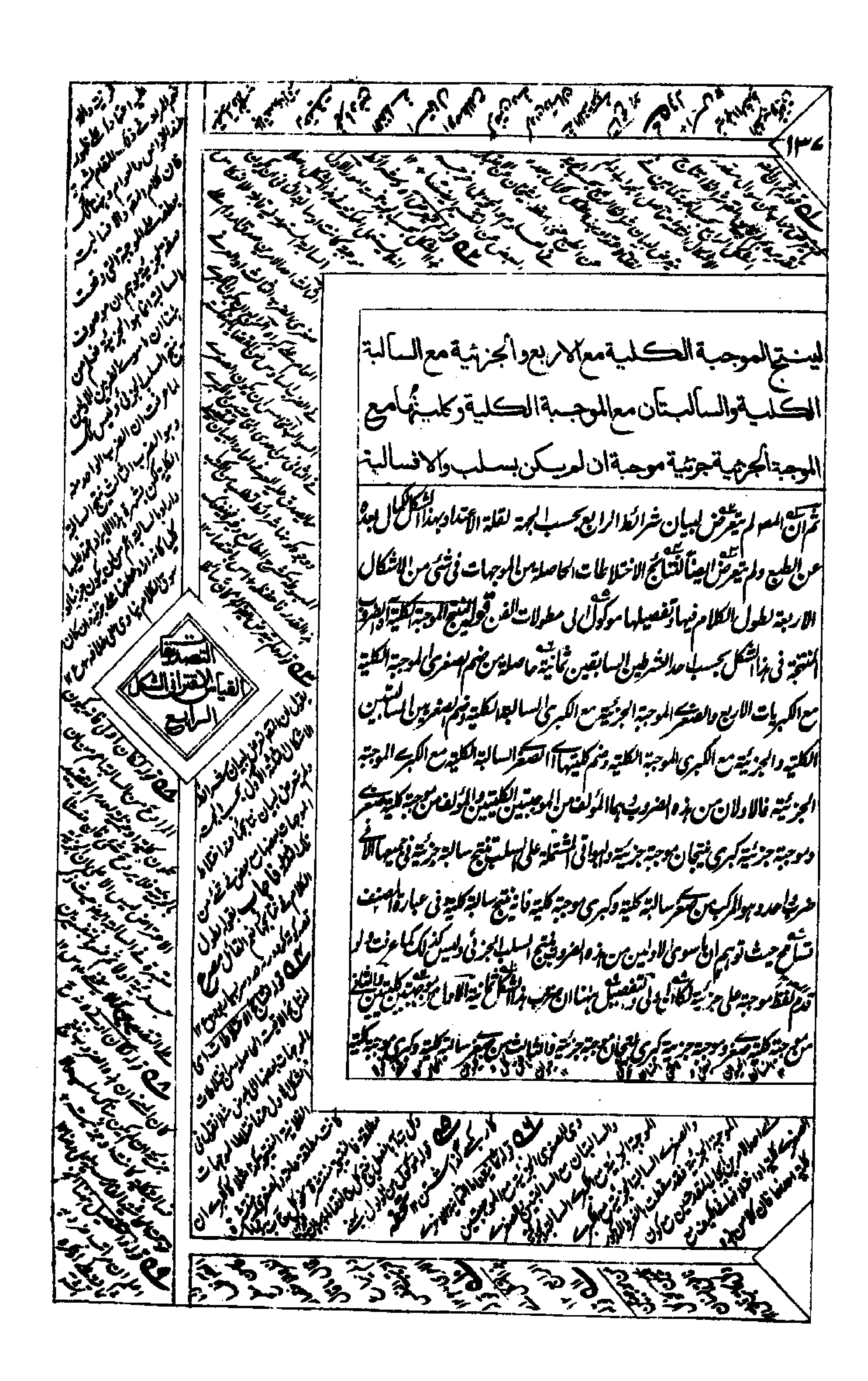
لم يتعد الحكم من الاوسط بالفعل الى الاصغر **قوله** مع كلية احدهما لانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يلزم تعدية الحكم من الاكبر الى الاصغر مثلا يصدق بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان فرس و لا يصدق بعض الانسان فرس **قوله** لينتج الموجبتان الضروب المنتجة فی هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة ستة حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية الى الكبريات الاربع و ضم صغرى الموجبة الجزئية الى الكبريين الكليتين الموجبة و السالبة و هذه الضروب كلها مشتركة فی انها لا تنتج الا جزئية لكن ثلثة منها تنتج الايجاب و ثلثة منها تنتج السلب اما المنتجة للايجاب فاولها المركب من موجبتين كليتين نحو كل ج ب و كل ج ا فبعض ب ا و ثانيها المركب من موجبة جزئية صغرى و موجبة كلية كبرى الى هذين اشار المصنف رح بقوله لينتج الموجبتان ای الصغری مع الموجبة الكلية ای الكبرى و الثالث عكس الثانی ای المركب من موجبة كلية صغرى و موجبة جزئية كبرى اليه اشار بقوله او بالعكس فليس المراد من العكس عكس الضربين المذكورين اذ ليس عكس الاول الا الاول فتامل و اما المنتجة للسلب فاولها المركب من موجبة كلية و سالبة كلية و الثانی من موجبة جزئية و سالبة كلية و اليهما اشار بقوله و مع السالبة الكلية ای لينتج الموجبتان مع السالبة الكلية و الثالث من موجبة كلية و سالبة جزئية كما قال او الكلية مع الجزئية ای الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية

الصغريات / الكبريات	الموجبة الكلية	الموجبة الجزئية	السالبة الكلية	السالبة الجزئية
الموجبة الكلية	بجمو	بجمو	بجسل	بجسل
الموجبة الجزئية	بجمو	س	بجسل	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س



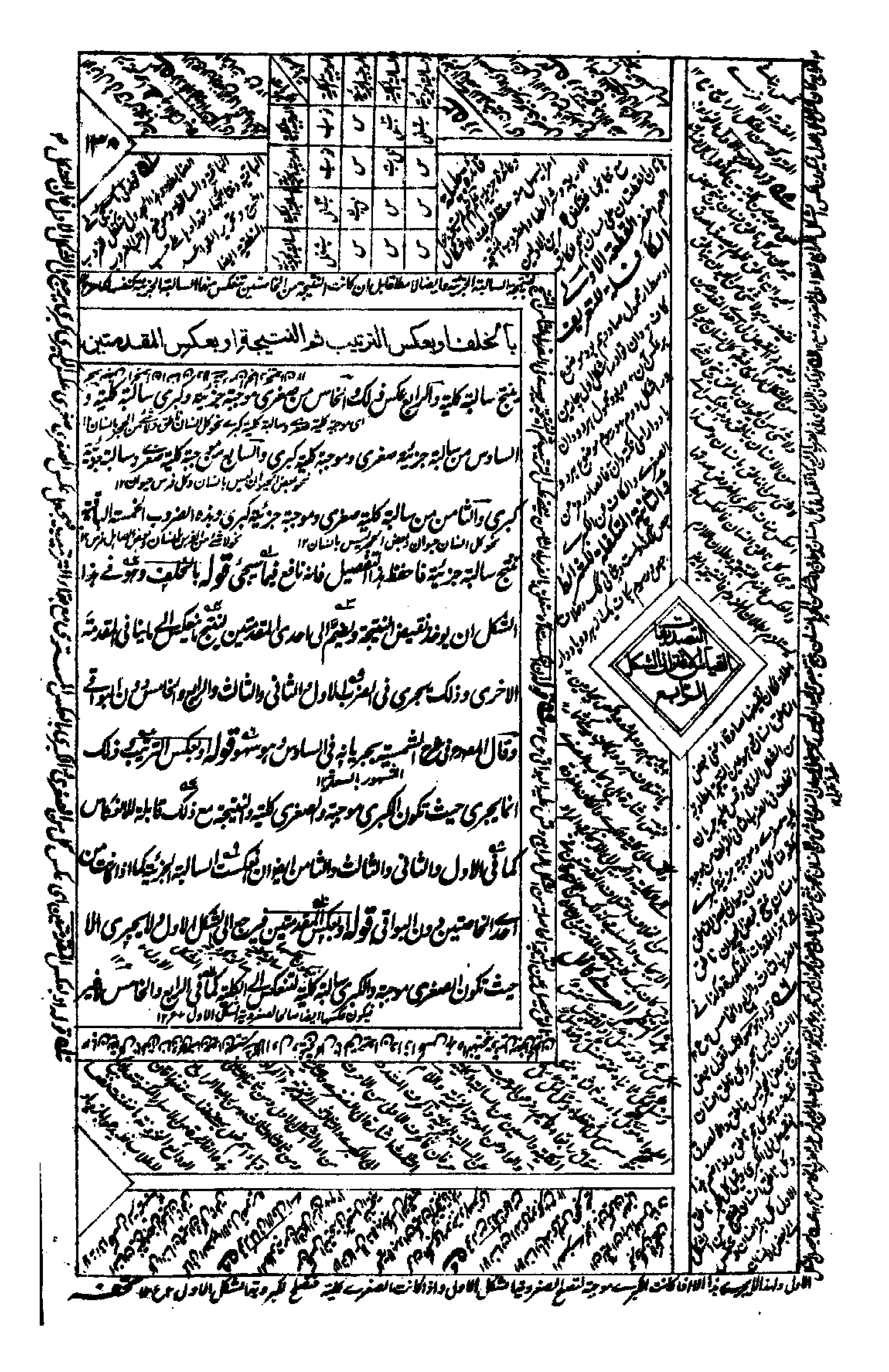
بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما مع كلية احدهما

قوله بالخلف يعني بيان انتاج هذه الضروب لهذه النتائج اما بالخلف وهو ههنا ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى وهذا يجري في الضروب كلها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وذلك حيث تكون الكبرى كلية كما في الضرب الاول والثاني والرابع والخامس واما بعكس الكبرى ليصير شكلا ثالثا ثم عكس الترتيب ليصير شكلا اولا وينتج نتيجة ثم تعكس هذه النتيجة فانه المطلوب وذلك حيث تكون الكبرى موجبة ليصلح عكسها صغرى للشكل الاول وتكون الصغرى كلية لتصلح كبرى له كما في الضرب الاول والثالث لا غير **قوله وفي الرابع** اي يشترط في انتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واما اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية احدهما وذلك لانه لولا احدهما لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين مع كون الصغرى جزئية او جزئيتين مختلفتين في الكيف وعلى التقادير الثلثة يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق هو السلب واما على الثاني فلانا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا كل فرس حيوان كان الحق السلب واما على الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب



ليــنتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية جزئية موجبة ان لم يكن بسلب والا فسالبة

ثم ان المص لم يتعرض لبيان شرائط الرابع بحسب الجهة لقلة الاعتداد بهذا الشكل لكمال بعده عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتائج الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شيء من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها وتفصيلها موكول الى مطولات الفن قوله لينتج الموجبة الكلية او الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب هذين الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية وضم كليتهما اي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية فالاولان من هذه الضروب هما المؤلف من الموجبتين الكليتين والمؤلف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية وباقي المشتملة على السلب ينتج سالبة جزئية في جميعها الا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية في عبارة المصنف تسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى وتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاول من موجبتين كليتين الثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية



بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين

ينتج سالبة كلية والرابع عكس فلك الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية و

السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية

كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الضروب الخمسة الباقية

تنتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل فانه نافع فيما سيجئ قوله بالخلف وهو في هذا

الشكل ان يوخذ نقيض النتيجة ويضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافي المقدمة

الاخرى وذلك يجري في الضروب الاول والثاني والثالث والرابع والخامس [illegible]

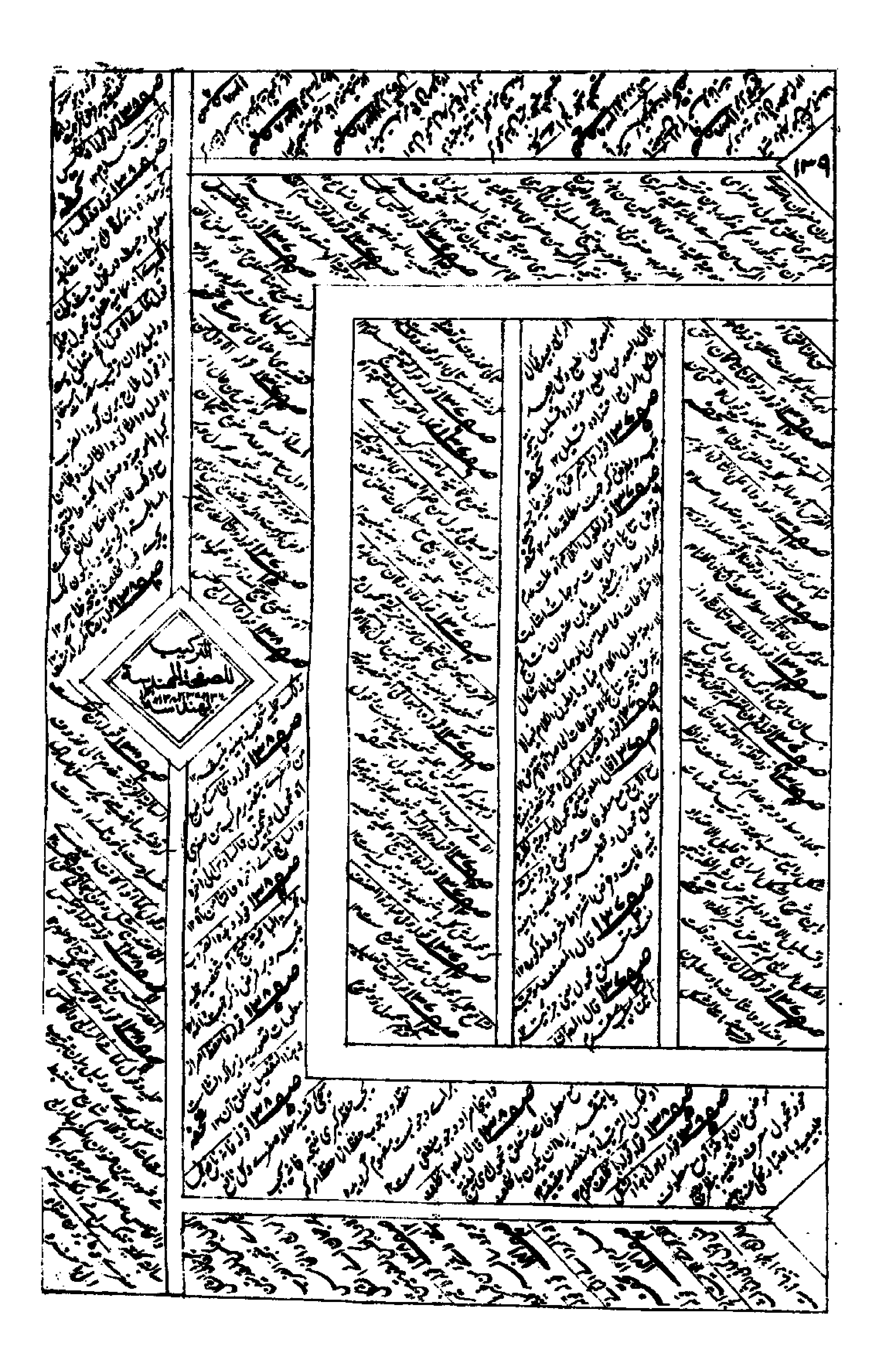
وقال العلامة في شرح الشمسية يجري ايضا في السادس وهو سهو قوله او بعكس الترتيب وذلك

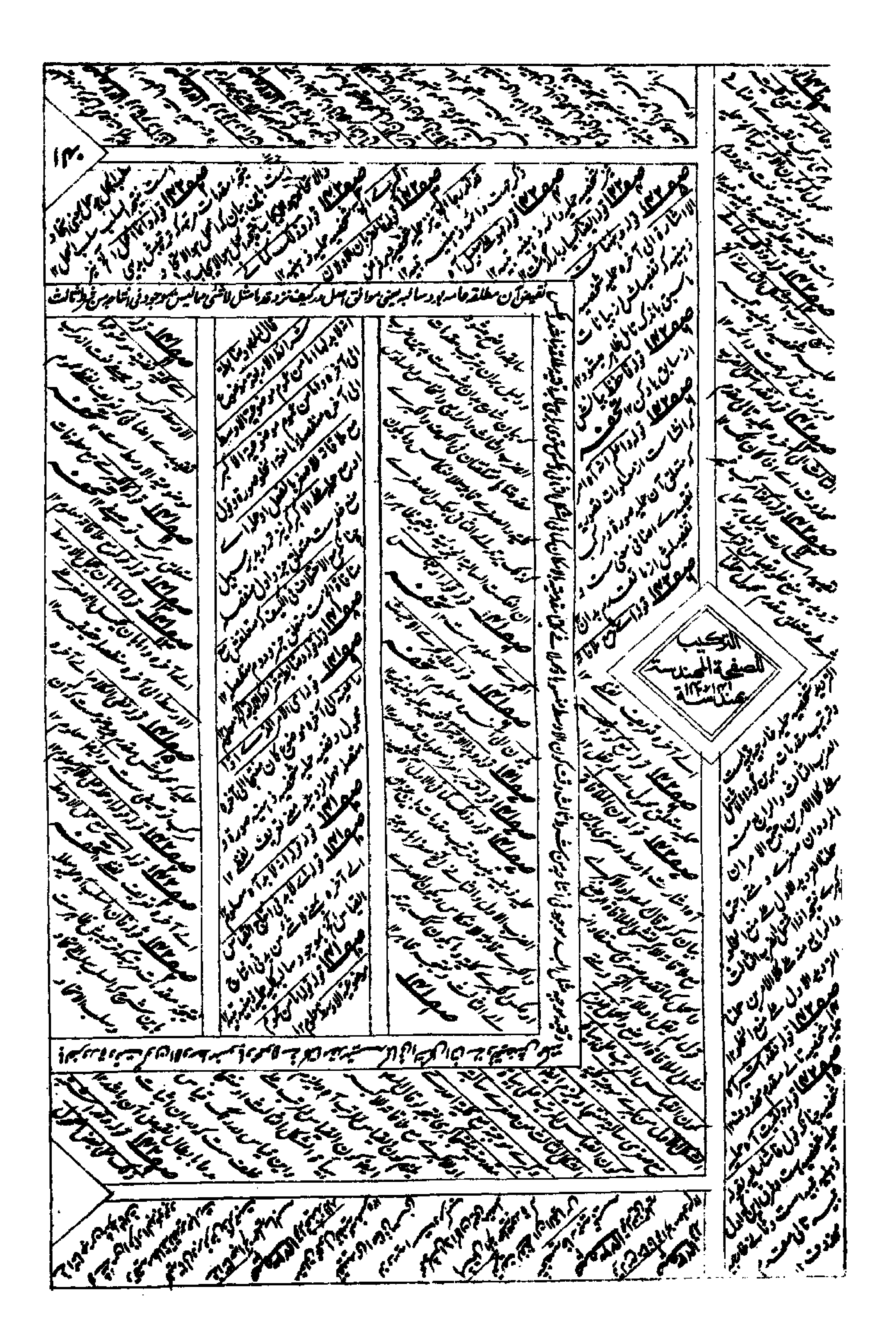
انما يجري حيث تكون الكبرى موجبة والصغرى كلية والنتيجة مع ذلك قابلة للانعكاس

كما في الاول والثاني والثالث والثامن ايضا ان انعكست السالبة الجزئية اذا كانت من

احدى الخاصتين ومن البواقي قوله او بعكس المقدمتين فيرجع الى الشكل الاول لا يجري الا

حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية لتنعكس الى الكلية كما في الرابع والخامس فقط




التركيب

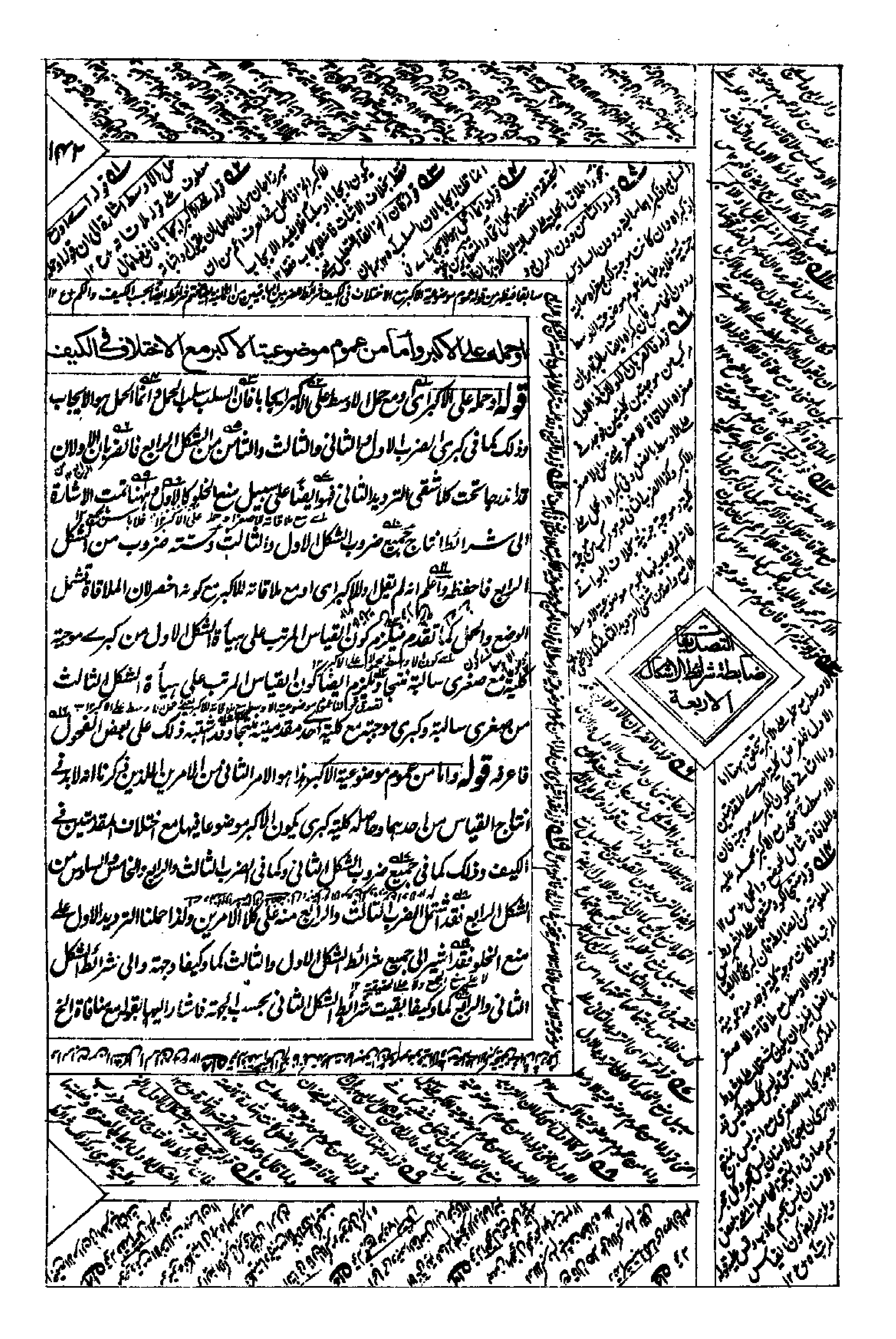


أو بالرد إلى الثاني بعكس الصغرى أو الثالث بعكس الكبرى

وضابطة شرائط الأربعة أنه لا بد لها إما من عموم موضوعية الأوسط مع ملاقاته للأصغر بالفعل

قوله أو بالرد ولا يجري إلا حيث تكون المقدمتان مختلفتين في الكيف والكبرى كلية والصغرى قابلة للانعكاس كما في الثالث والرابع والخامس والسادس وكذا إن انعكست السالبة الجزئية ... **قوله** أو بعكس الكبرى ولا يجري إلا حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى قابلة للانعكاس وتكون النتيجة عكس الكبرى كلية وهذا الأخير لازم للأولين في هذا الشكل فتدبر وذلك كما في الأول والثاني والرابع والخامس والسابع أيضا إن انعكس السالب الجزئي دون البواقي **قوله** وضابطة شرائط الأربعة أي الأمر الذي إذا روعيت في كل قياس اقتراني حملي كان منتجا مشتملا على الشرائط المذكورة جزما **قوله** أنه لا بد أي لا بد في انتاج القياس من أحد الأمرين على سبيل منع الخلو **قوله** إما من عموم موضوعية الأوسط أي كلية قضية موضوعها الأوسط كالكبرى في الشكل الأول كالصغرى في الشكل الثالث وكالصغرى في الضرب الأول والثاني والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل الرابع **قوله** مع ملاقاته أي إما بأن يحمل الأوسط إيجابا على الأصغر بالفعل كما في صغرى الشكل الأول وإما بأن يحمل الأصغر على الأوسط إيجابا بالفعل كما في صغرى الشكل الثالث وكما في صغرى الضرب الأول والثاني والرابع والسابع من الشكل الرابع ففي الكلام إشارة استطرادية إلى اشتراط فعلية الصغرى في هذه الضروب أيضا

التصديقات
ضابطة شرائط الأشكال
الأربعة



او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف

قوله او حمله على الاكبر اى ومع حمل الاوسط على الاكبر ايجابا فان السلب سلب الحمل وانما الحمل هو الايجاب وذلك كما في كبرى الضرب الاول والثانى والثالث والثامن من الشكل الرابع فالضربان الاولان مندرجان تحت كلا شقى الترديد الثانى فهو ايضا على سبيل منع الخلو كالاول وههنا تمت الاشارة الى شرائط انتاج جميع ضروب الشكل الاول والثالث وستة ضروب من الشكل الرابع فاحفظ واعلم انه لم يقل والاكبر اى او مع ملاقاته للاكبر مع كونه اخصر لان الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم فيلزم كون القياس المرتب على هيأة الشكل الاول من كبرى موجبة كلية مع صغرى سالبة منتجا ويلزم ايضا كون القياس المرتب على هيأة الشكل الثالث من صغرى سالبة وكبرى موجبة مع كلية احد مقدمتيه منتجا وقد اشتبه ذلك على بعض الفحول فاعرفه **قوله** واما من عموم موضوعية الاكبر هذا هو الامر الثانى من الامرين اللذين ذكرنا انه لا بد في انتاج القياس من احدهما وحاصله كلية كبرى يكون الاكبر موضوعا فيها مع اختلاف المقدمتين في الكيف وذلك كما في جميع ضروب الشكل الثانى وكما في الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الامرين ولذا حملنا الترديد الاول على منع الخلو فقد اشير الى جميع شرائط الشكل الاول والثالث كما وكيفا وجهة والى شرائط الشكل الثانى والرابع كما وكيفا وبقيت شرائط الشكل الثانى بحسب الجهة فاشار اليها بقوله مع منافاة الخ

ضابطة شرائط الاشكال الاربعة للتصديقات

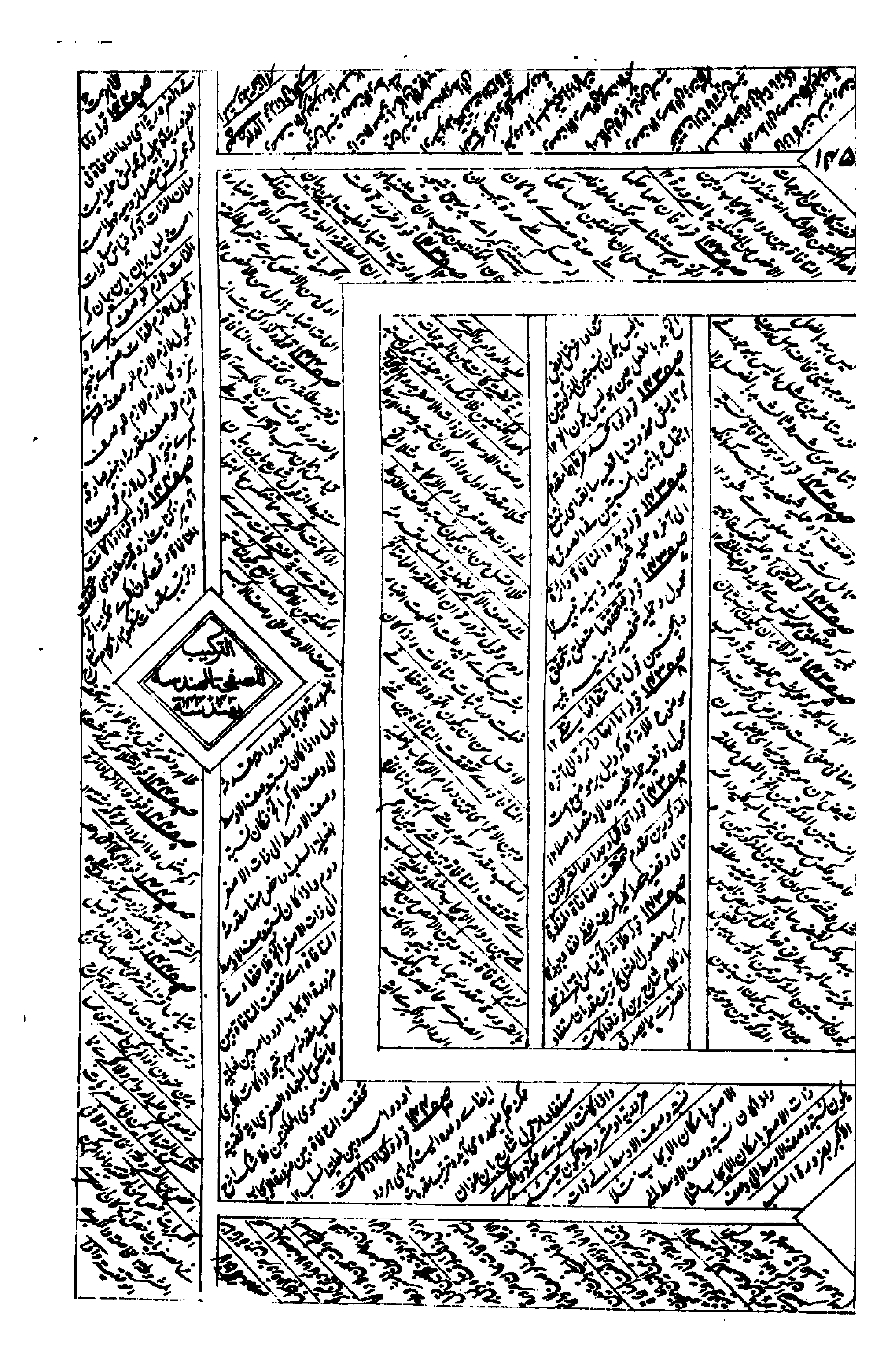
مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر

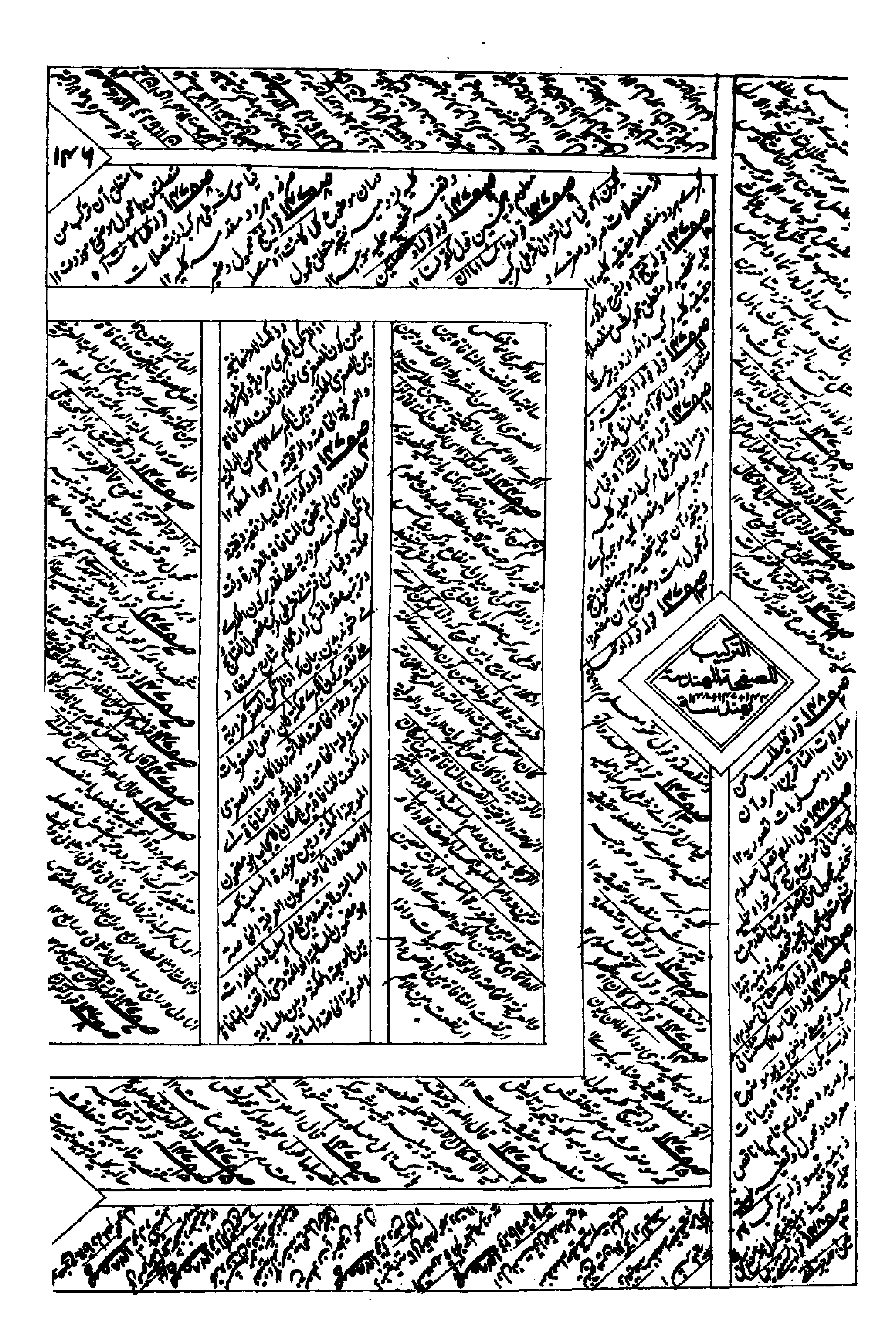
قوله مع منافاة الخ يعني ان القياس المنتج المشتمل على الامر الثاني اعني عدم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف اذا كان الاوسط منسوبا ومحمولا في كلتا مقدمتيه كما في الشكل الثاني فيحتاج في انتاجه من شرط ثالث وهو منافاة نسبة وصف الاوسط المحمول الى وصف الاكبر الموضوع في الكبرى لنسبة وصف الاوسط المحمول كذلك الى ذات الاصغر الموضوع في الصغرى يعني لا بد ان تكون النسبتان المذكورتان متغايرتين بكيفيتين بحيث يمتنع اجتماع هاتين النسبتين في الصدق لو اتحد طرفاهما فرضا وهذه المنافاة دائرة وجودا وعدما مع امر من شرطي الشكل الثاني بحسب الجهة فبتحققها يتحقق الانتاج وبانتفائها ينتفي اما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما وجد الشرطان المذكوران تحققت المنافاة المذكورة فلانه اذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام و الكبرى اية قضية كانت من الموجهات الا المكنتين فان لهما حكما على حدة كما سيجيء فلا شك انه يكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بدوام الايجاب مثلا ولا اقل من ان يكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بفعلية السلب ضرورة ان المطلقة العامة اعم من تلك الكبريات والمطلقة العامة تدل على سلب الاوسط عن ذات الاكبر بالفعل واذا كان مسلوبا عنه في الجملة كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا ولا خفاء في المنافاة بين دوام الايجاب وفعلية السلب واذا تحققت المنافاة بين شيء وبين الاعم لزمت المنافاة بينه وبين الاخص بالضرورة



التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

وكذا اذا كانت الكبرى مما تنعكس سالبتها والصغرى اية قضية كانت سوى الممكنتين كما مر اذ حينئذ تكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة الايجاب مثلاً او دوامه لا خفاء في منافاتها مع نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بفعلية السلب وما هو اخص منها وكذا اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية او مشروطة اذ حينئذ تكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بامكان الايجاب مثلاً ونسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة السلب اما في الكبرى المشروطة فظاهرة واما في الضرورية فلان المحمول اذا كانت ضرورية للذات وهي موجودة كان ضروريا لوصفها العنواني لان الذات لازم للوصف والمحمول لازم للذات ولازم اللازم لازم وكذا اذا كانت الكبرى ممكنة والصغرى ضرورية مثلاً لما مر وانما اشترط دائرة مع الشرطين بعدما اى كلما انتفى احد الشرطين المذكورين لم تتحقق المنافاة المذكورة فلانه اذا لم تكن الصغرى مما يصدق عليه الدوام ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها لم تكن في الصغريات اخص من المشروطة الخاصة ولا في الكبريات اخص من الوقتية ولا منافاة بين ضرورة الايجاب مثلاً بحسب الوصف لا دائما وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما اذ لعل ذلك الوقت غير اوقات الوصف العنواني واذا ارتفعت المنافاة بين الاخصين ارتفعت بين ما هو اعم منهما ضرورة وكذا اذا لم تكن الكبرى ضرورية ولا مشروطة حين كون الصغرى ممكنة كان اخص الكبريات الدائمة والعرفية الخاصة والوقتية ولا منافاة بين امكان الايجاب ودوام السلب دوام الذات ولا بينه وبين دوام السلب بحسب الوصف





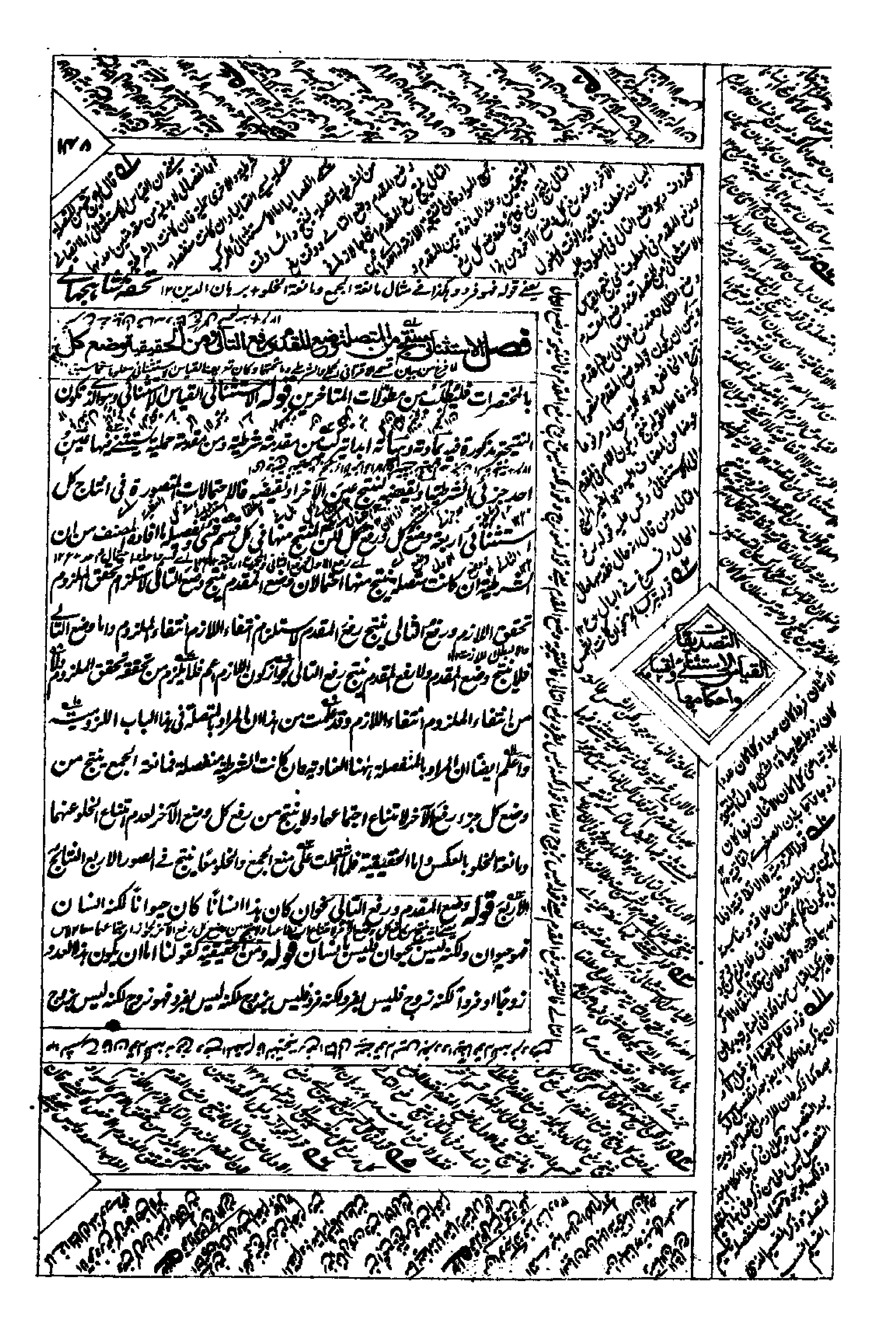
التركيب
الصفحة الهندسية



التصديقات
القياس الاقترانى الشرطى
واقسامه

فصل الشرطى من الاقترانى اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد فيه الاشكال الاربعة وفى تفصيلها طول

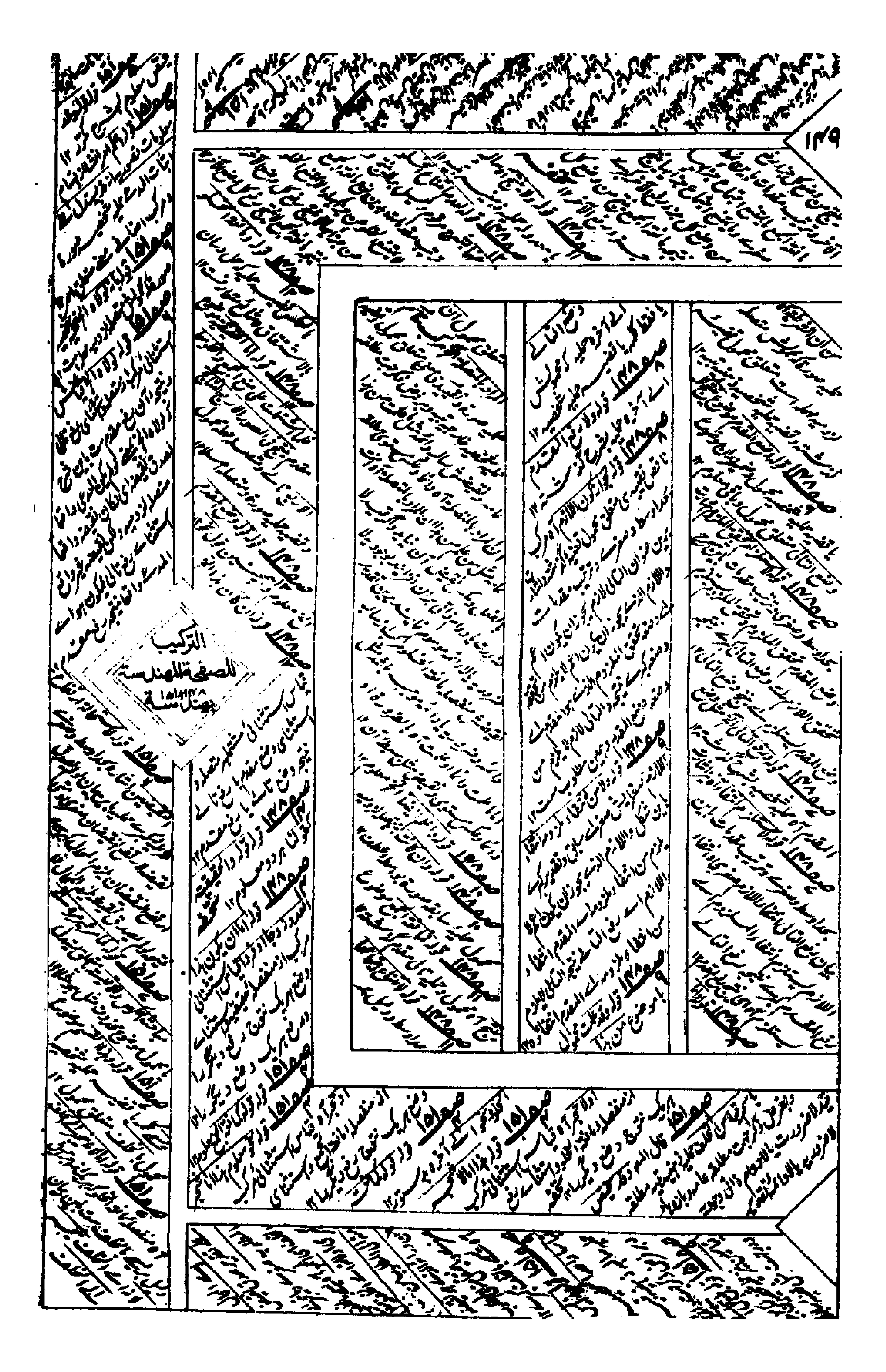
لا دائما ولا بينه وبين ضرورة السلب فى وقت معين لا دائما وكذا اذا لم تكن الصغرى ضرورية على تقدير كون الكبرى ممكنة كان اخص الصغريات المشروطة الخاصة او الدائمة ولا منافاة بين امكان الايجاب وبين ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائما ولا بينه وبين دوام السلب ودوام الذات قطعا وتحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما تفردت به بعون الله الجليل والله يهدى من يشاء الى سواء السبيل وهو حسبى ونعم الوكيل **قوله** من متصلتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيئ ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ **قوله** او منفصلتين كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ودائما اما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد ينتج دائما اما ان يكون العدد زوج الزوج او يكون زوج الفرد او يكون فردا **قوله** او حملية ومتصلة نحو هذا الشيء انسان وكلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا ينتج هذا حيوان ونحو كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما **قوله** او حملية ومنفصلة نحو هذا عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا ينتج فهذا اما ان يكون زوجا او فردا **قوله** او متصلة ومنفصلة نحو كلما كان هذا ثلثة فهو عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا ينتج كلما كان هذا ثلثة فاما ان يكون زوجا او فردا **قوله** وينعقد يعنى لا بد فى تلك الاقسام من اشتراك المقدمتين فى جزء يكون هو الحد الاوسط فاما ان يكون محكوما عليه فى كلتا المقدمتين او محكوما به فيهما او محكوما به فى الصغرى ومحكوما عليه فى الكبرى او بالعكس فالاول هو الشكل الثالث والثانى هو الثانى والثالث هو الاول والرابع هو الرابع **قوله** وفى تفصيلها اى فى تفصيل الاشكال الاربعة فى تلك الاقسام الخمسة بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول لا يليق



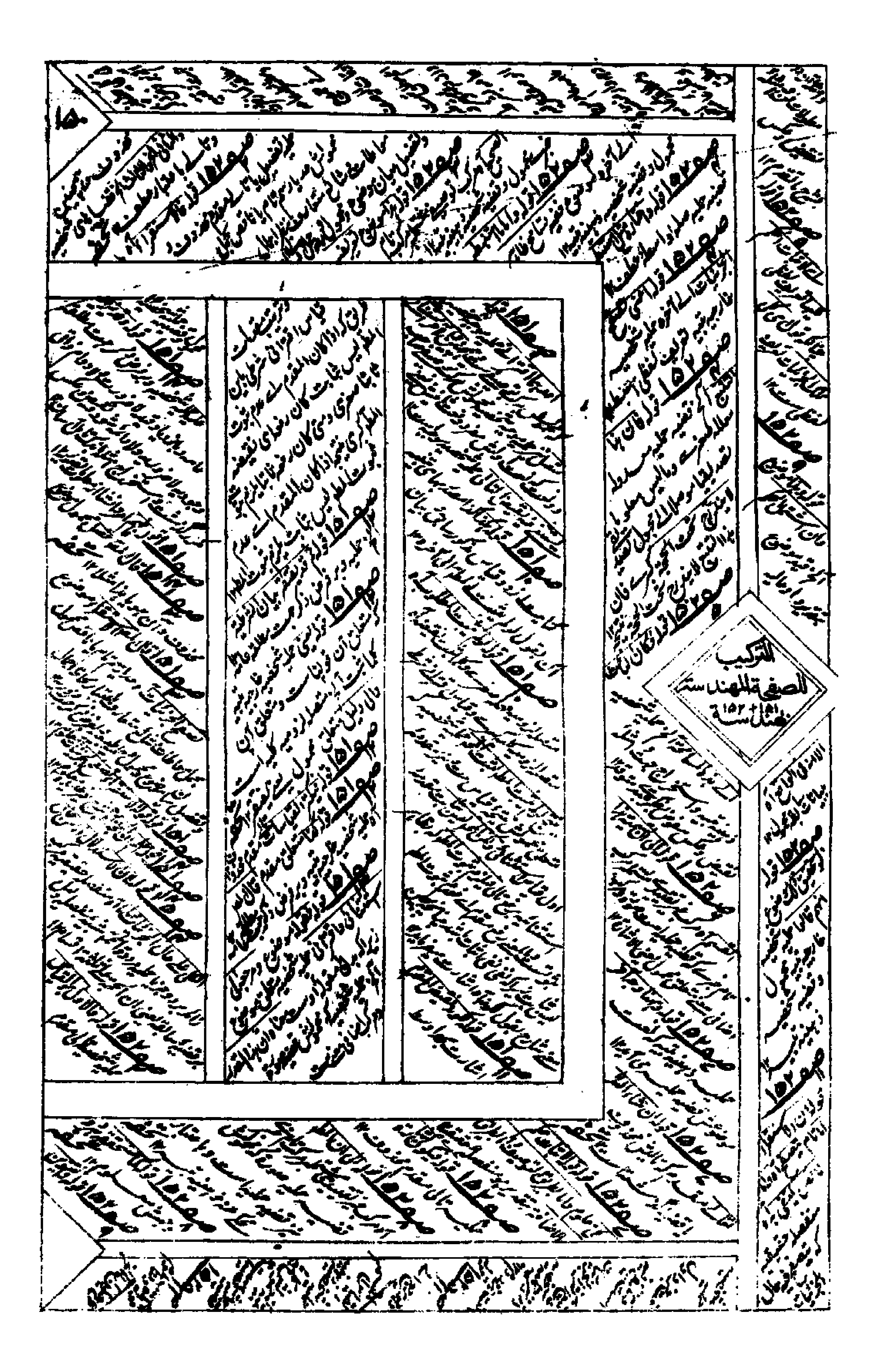
التصديقات القياس الاستثنائي واحكامها

فصل الاستثنائي ينتج من المتصلة وضع المقدم ورفع التالي ومن الحقيقية وضع كل

بالمختصرات فليطلب من مطولات المتاخرين قوله الاستثنائي القياس الاستثنائي وهو الذي تكون النتيجة مذكورة فيه بمادته وهيأته ابدا يتركب من مقدمة شرطية ومن مقدمة حملية يستثنى فيها عين احد جزئي الشرطية او نقيضه لينتج عين الآخر او نقيضه فالاحتمالات المتصورة في انتاج كل استثنائي اربعة وضع كل ورفع كل لكن المنتج منها في كل قسم مختلف فصلها افادة المصنف من ان الشرطية ان كانت متصلة ينتج منها احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالي ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم ولا رفع المقدم ينتج رفع التالي لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم ولا من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وقد علمت من هذا ان المراد بالمتصلة في هذا الباب اللزومية واعلم ايضا ان المراد بالمنفصلة ههنا العنادية فان كانت الشرطية منفصلة فمانعة الجمع ينتج من وضع كل جزء رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ولا ينتج من رفع كل وضع الآخر لعدم امتناع الخلو عنهما ومانعة الخلو بالعكس واما الحقيقية فلما اشتملت على منع الجمع والخلو معا تنتج في الصور الاربع النتائج الاربع قوله وضع المقدم ورفع التالي نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بانسان قوله ومن الحقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج



التركيب
للصفيحة الهندسية
١٥١،١٤٢٨
بهذه الشكل

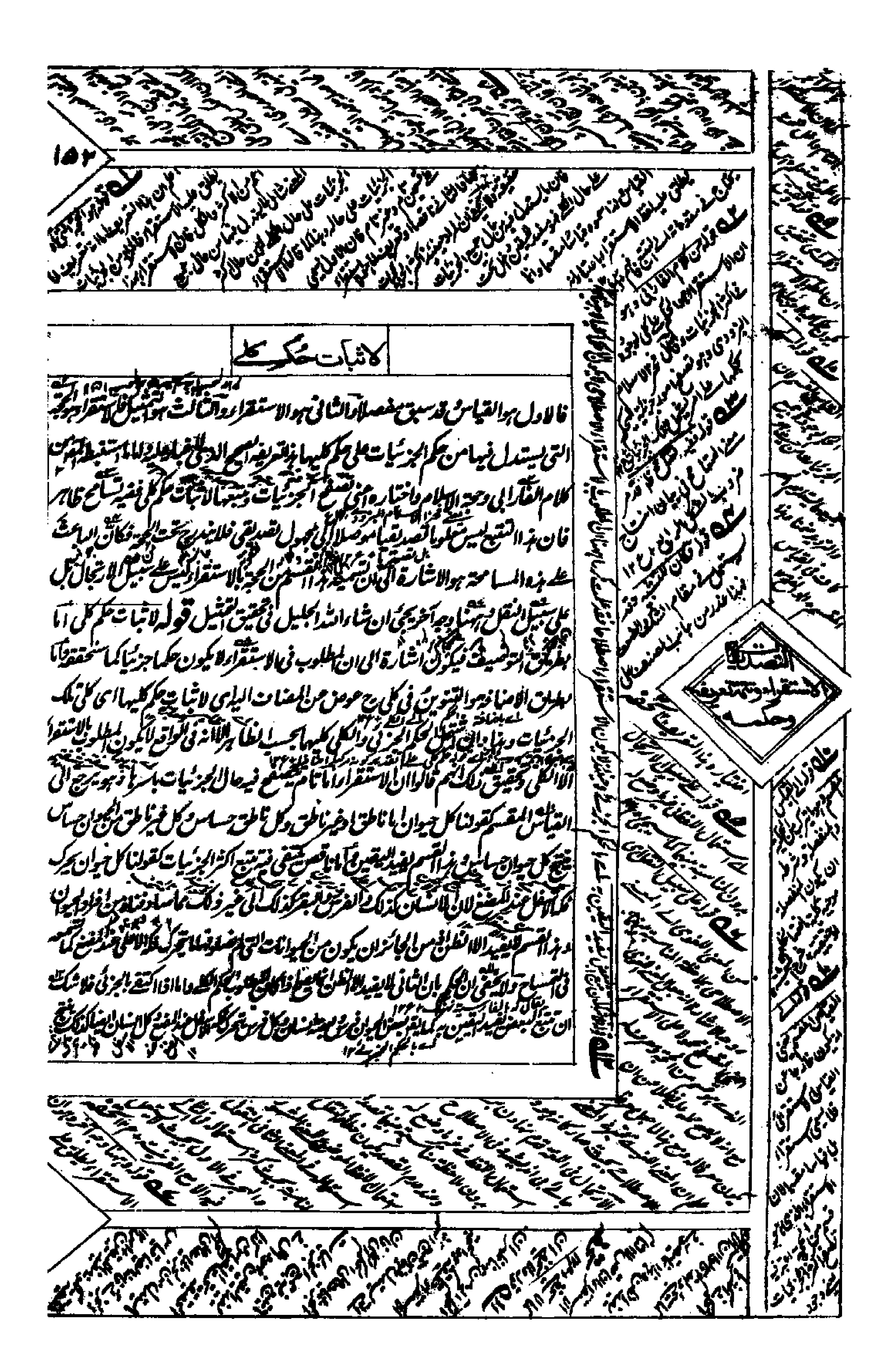

التركيب
للصفحة للهندسة
١٥١+١٥٢



كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو وقد يختص باسم قياس الخلف وهو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء تصفح الجزئيات

فهو فرد **قوله** كمانعة الجمع نحو هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر **قوله** كمانعة الخلو نحو هذا اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر **قوله** وقد يختص الخ اعلم انه قد يستدل على اثبات المدعى بانه لولاه لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين لكن نقيضه غير واقع فيكون هو واقعا كما مر غيره مرة في مباحث العكوس الاقيسة وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف اما لانه يجر الى الخلف اي الباطل على تقدير صدق نقيض المطلوب ولانه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا القياس مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي ... يستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت المحال ينتج لو لم يثبت المطلوب يثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب بكونه نقيض المقدم ثم قد يفتقر بيان الشرطية يعني قولنا كلما ثبت نقيضه ثبت المحال الى دليل فيكثر القياسات كذا قال المصنف في شرح الاصول **فقوله** ومرجعه الى استثنائي واقتراني معناه ان هذا القدر لا بد منه في كل قياس خلف وقد يزيد عليه كما مر **قوله** الاستقراء تصفح الجزئيات اعلم ان الحجة على ثلثة اقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على حال الجزئيات وهو القياس او من حال الجزئيات على حال الكلي وهو الاستقراء او من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر ...

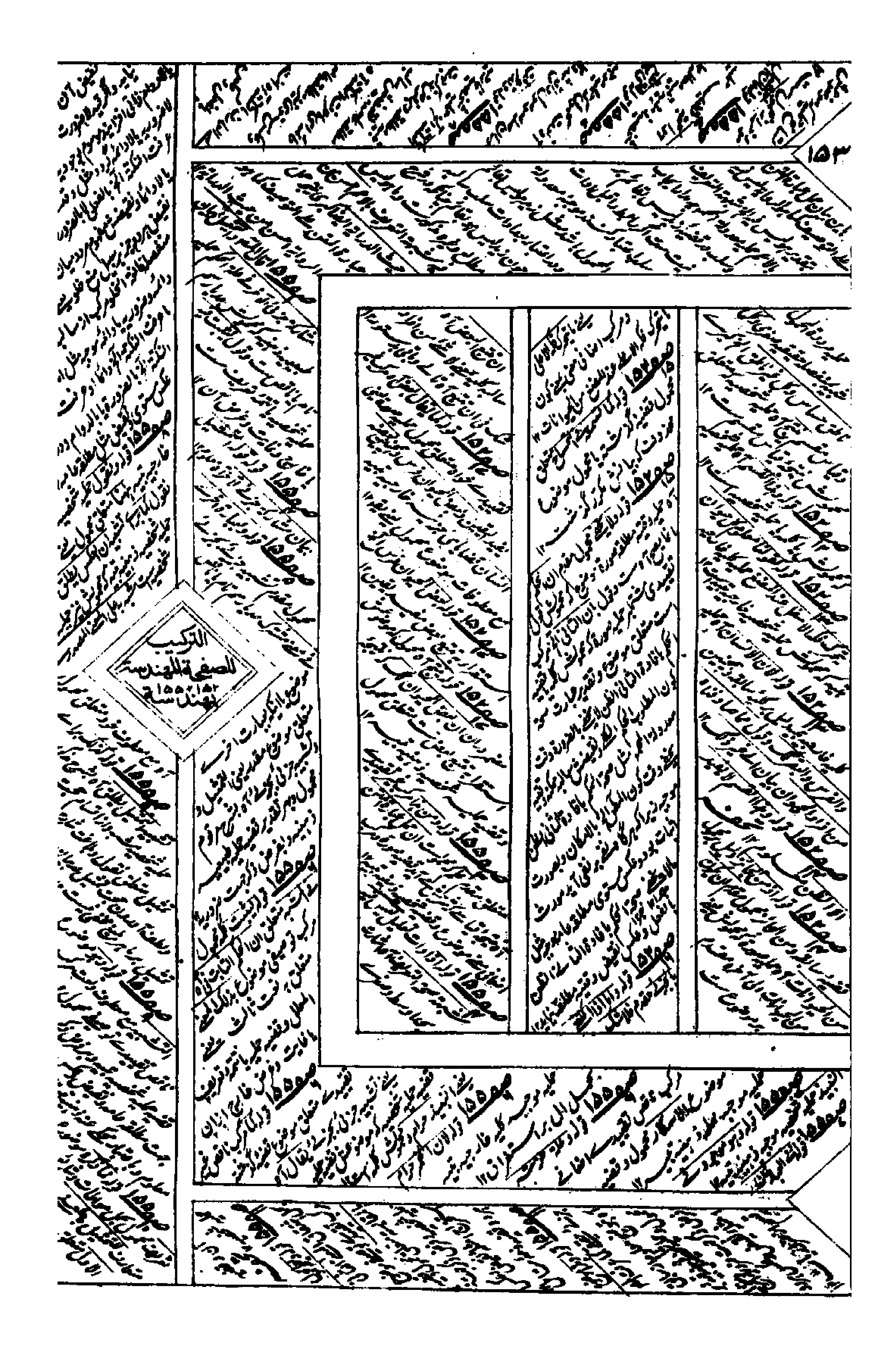
التصديقات في الخلف والاستقراء وتعريفهما

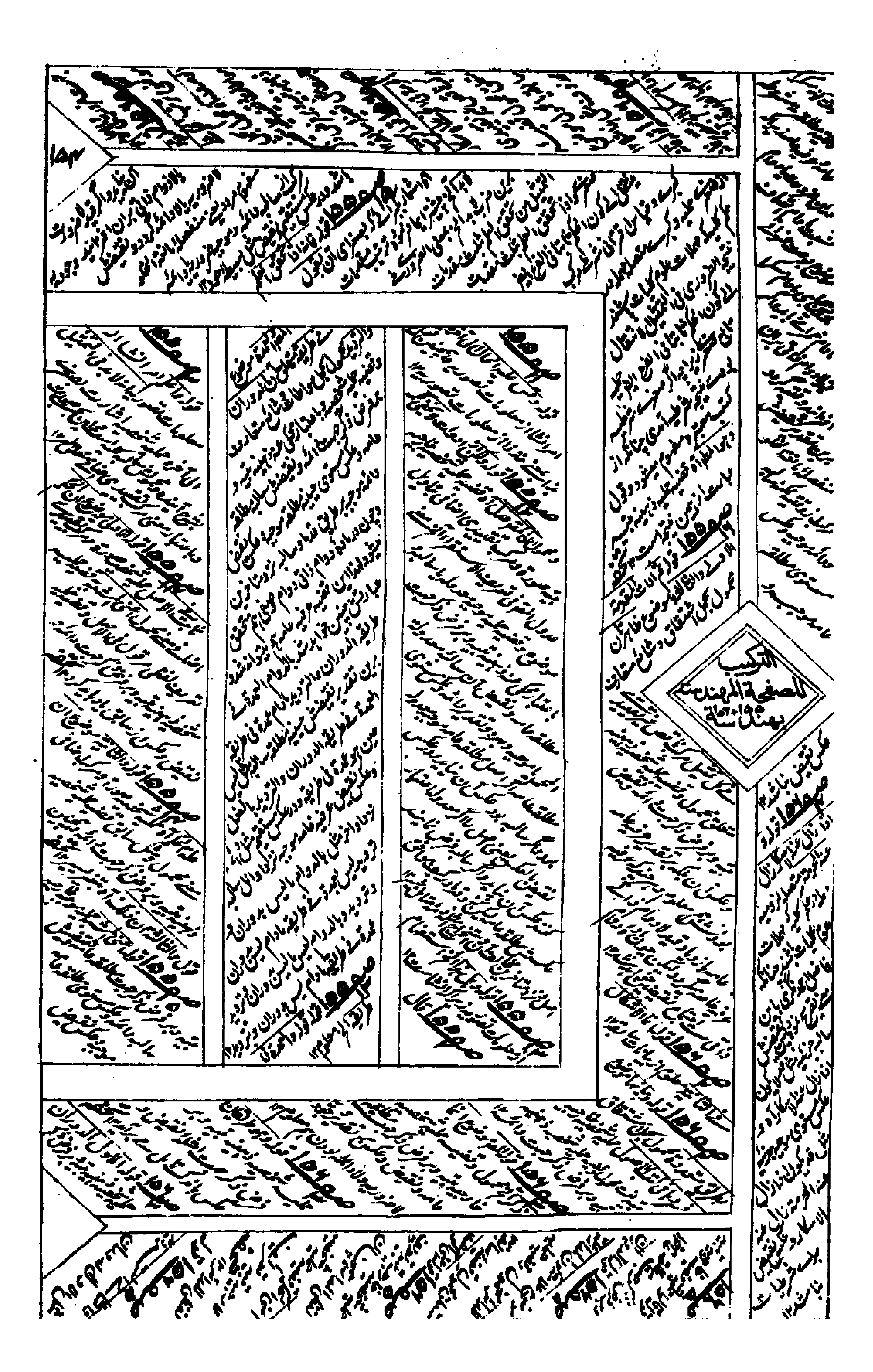


التصديق
الاستقراء وتعريفه وحكمه

لاثبات حكم كلي

فالاول هو القياس وقد سبق مفصلا والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل فالاستقراء هو الحجة التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها فتعريفه اي الدليل ... لما استنبط من كلام الفارابي وحجة الاسلام واختاره اي تتبع الجزئيات وتبعها لاثبات حكم كلي ففيه تسامح ظاهر فان هذا التتبع ليس معلوما تصديقيا موصلا الى مجهول تصديقي فلا يندرج تحت الحجة فكان الباعث على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل وههنا وجه آخر يجيء ان شاء الله الجليل في تحقيق التمثيل قوله لاثبات حكم كلي انما بطريق التوصيف فيكون اشارة الى ان المطلوب في الاستقراء لا يكون حكما جزئيا كما تحقق واما بطريق الاضافة فهو التنوين في كلي عوض عن المضاف اليه اي لاثبات حكم كليها اي كلي تلك الجزئيات وهنا بان يقال لحكم الجزئي والكلي كليهما بحسب الظاهر الا انه في الواقع لا يكون المطلوب بالاستقراء الا الكلي وتحقيق ذلك انهم قالوا ان الاستقراء اما تام يتتبع فيه حال الجزئيات باسرها وهو يرجع الى القياس المقسم كقولنا كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق حساس وكل غير ناطق من الحيوان حساس ينتج كل حيوان حساس وهذا القسم يفيد اليقين واما ناقص يكتفى فيه بتتبع اكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان كذلك والفرس والبقر كذلك الى غير ذلك مما صادفناه من افراد الحيوان وهذا القسم لا يفيد الا الظن لجواز ان يكون من الحيوانات التي لم نصادفها ما يحرك فكه الاعلى عند المضغ كما في التمساح ولا يخفى ان الحكم بان الثاني لا يفيد الا الظن ... واما اذا اكتفى بالجزئي فلا شك ان ينتج ... اليقين ... كل انسان ...


التركيب
للصفحة الهندسية
١٥٥/١٥٢
الهندسية


التركيب
للصفحة المهندسة

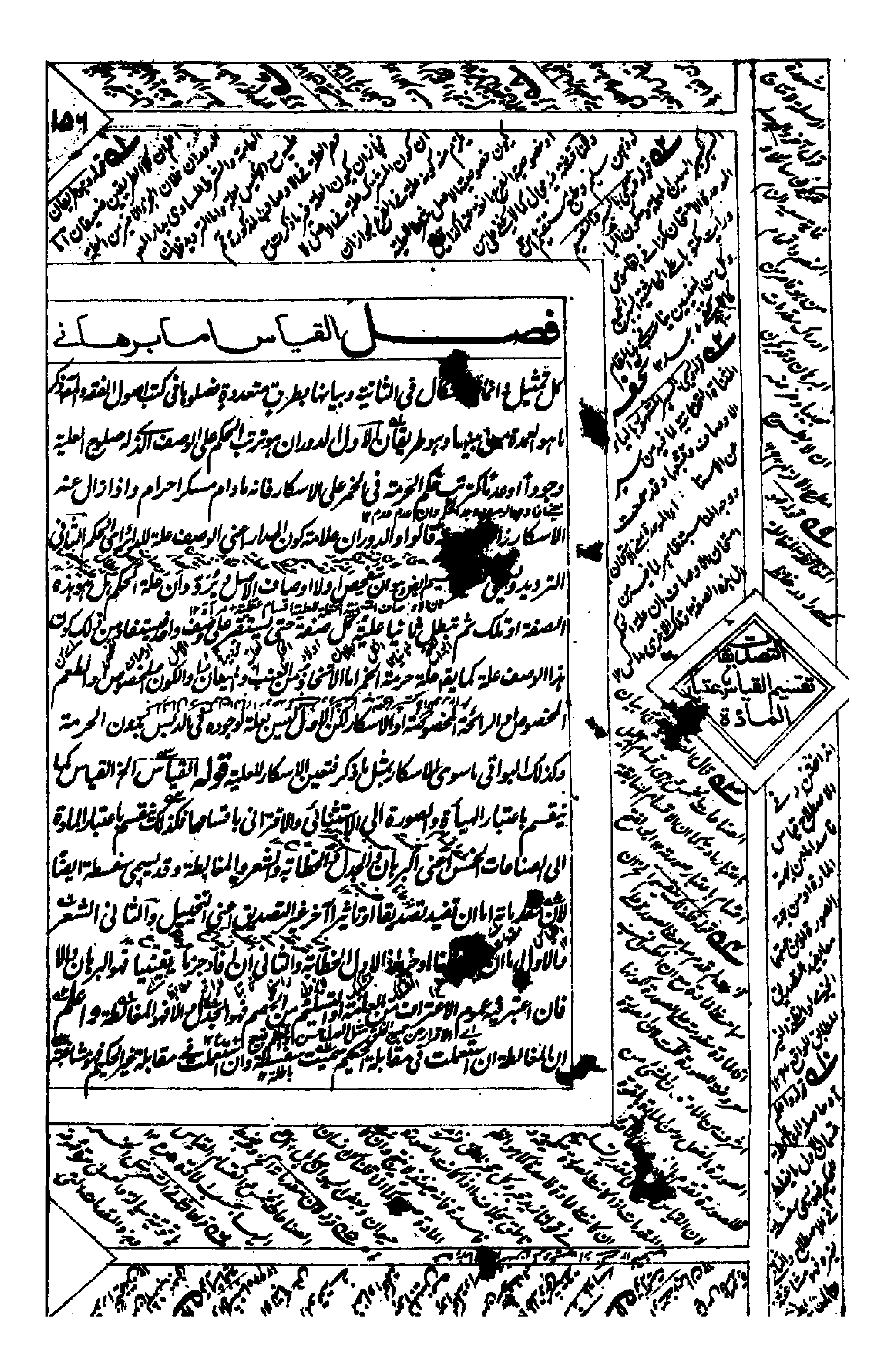


التصديقات
التمثيل وتعريفه واحكامه

والتمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد

قطعاً ان بعض الحيوان كذلك وحتى هذا اعلم ان حمل عبارة المتن على التوصيف كما هو الرواية احسن من حيث الدراية ايضاً اذ ليس فيه شبهة صحة التعريف بالاعم **قوله** التمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه اي ليثبت الحكم في الجزئي الاول وبعبارة اخرى تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ حرام لان الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ وفي العبارتين تسامح فان التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه وقد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء ونقول ههنا كما ان العكس يطلق على المعنى المصدري اعني التبديل وعلى القضية الحاصلة بالتبديل كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري وهو التشبيه والبيان المذكوران وعلى الحجة التي يقع فيها ذلك التشبيه والبيان فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الاول ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة وهذا كما عرف القوم العكس بالتبديل وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء هذا ولكن لا يخفى ان المصنف عدل في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور الى المذكور دفعاً لتوهم هذا التسامح وليس هو الا كر على ما فر عنه **قوله** والعمدة في طريقه الدوران والترديد اعلم انه لا بد في التمثيل من مقدمات الاولى ان الحكم ثابت في الاصل اعني المشبه به الثانية ان علة الحكم في الاصل هو الكذا الثالثة ان ذلك الوصف موجود في الفرع اعني المشبه فانه اذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلث ينتقل الذهن الى كون الحكم ثابتاً في الفرع ايضاً وهو المطلوب من التمثيل ثم ان المقدمة الاولى والثالثة ظاهرتان في كل

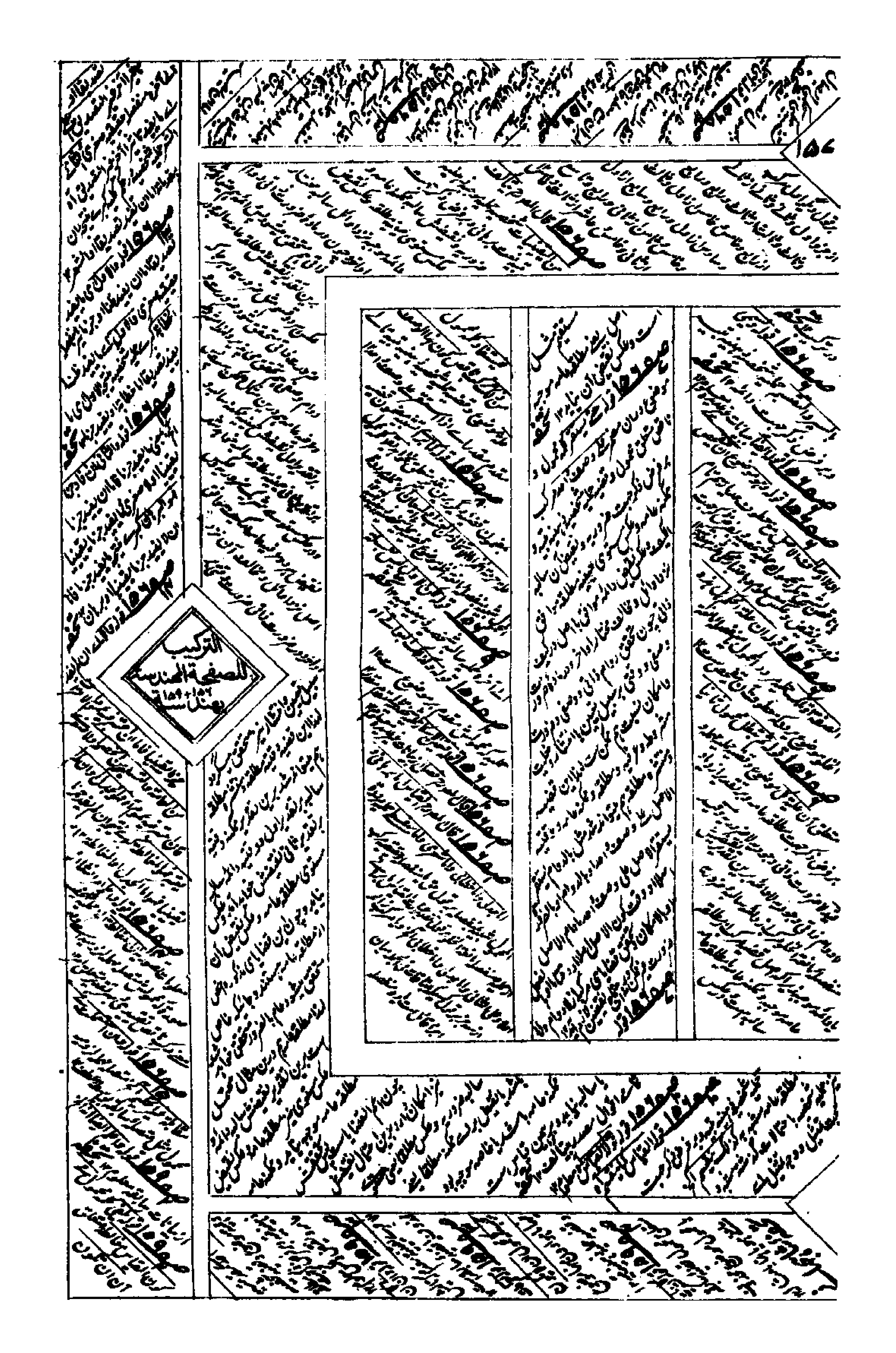
ھ انه مصدر فلا يلزم التطويل الخالي عن التحصيل ولو قال قائل بهذا الشكل بل بهذا الاكثر على ما ذكرته تكان له لطف لطيف

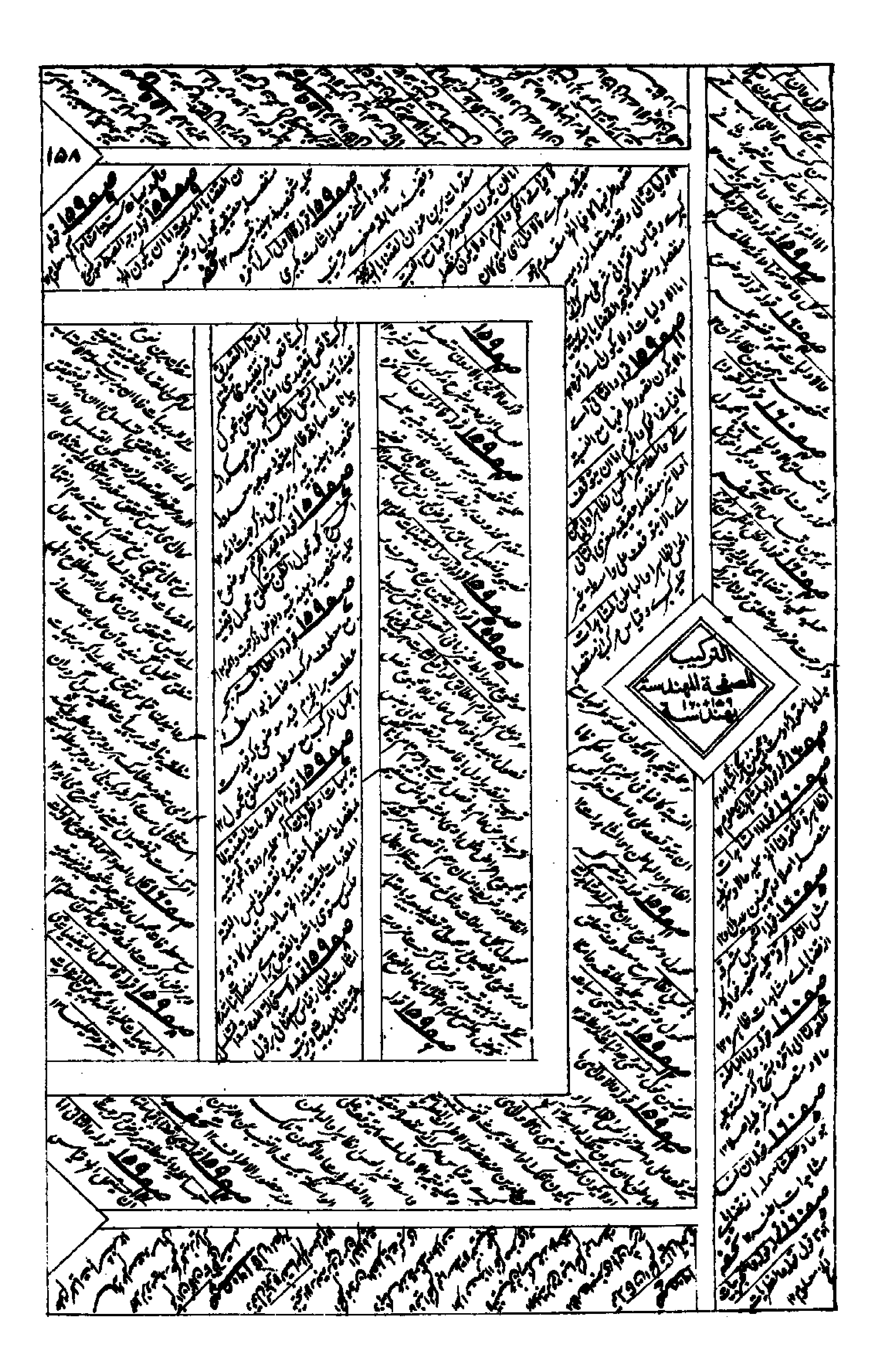


فصل القياس اما برهاني

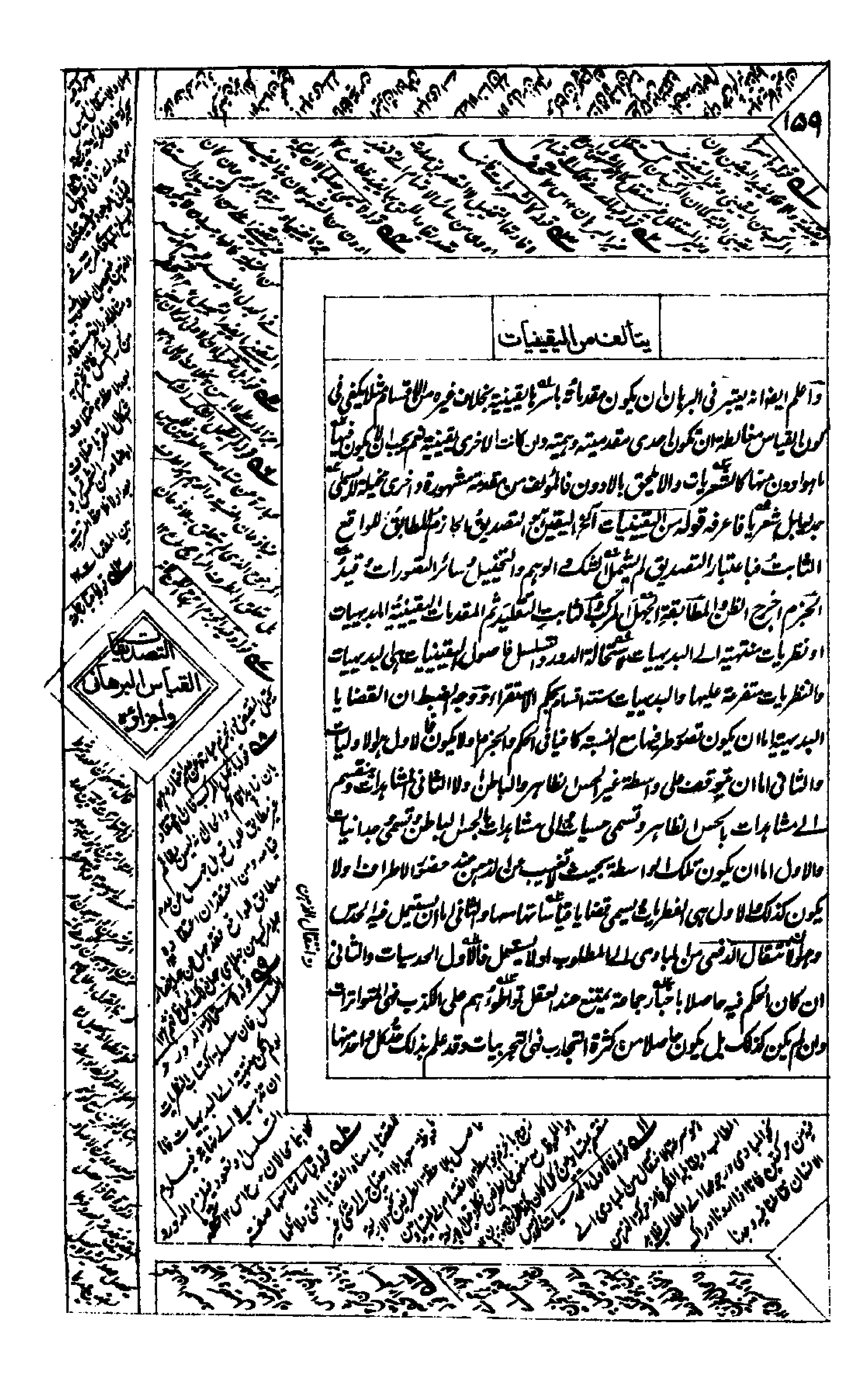
كل تحليل ع انما [illegible] كال في الثانية وبيانها بطرق متعددة فصلوها في كتب اصول الفقه ونذكر
ما هو العمدة منها وبينها وهو طريقان الاول الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية
وجودا او عدما كترتب الحرمة في الخمر على الاسكار فانه ما دام مسكرا حرام واذا زال عنه
الاسكار زال [illegible] قالوا والدوران علامة كون المدار اعني الوصف علة للدائر اعني الحكم الثاني
الترديد ويسمى [illegible] السبر والتقسيم ايضا وهو ان تفحص اولا اوصاف الاصل ويردد ان علة الحكم هل هي هذه
الصفة او تلك ثم تبطل ثانيا علية كل صفة حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك كون
هذا الوصف علة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم
المخصوص او الرائحة المخصوصة او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة
وكذلك البواقي ما سوى الاسكار بمثل ما ذكر فتعين الاسكار للعلية **قوله القياس** الخ القياس كما
ينقسم باعتبار الهيئة والصورة الى الاستثنائي والاقتراني باقسامهما كذلك ينقسم باعتبار المادة
الى الصناعات الخمس اعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وقد يسمى سفسطة ايضا
لانه اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل والثاني الشعر
والاول اما ان [illegible] او ظنا الاول الخطابة والثاني اما ان يفيد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم
ان المغالطة ان استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة وان استعملت في مقابلة غير الحكيم فهو مشاغبة

تقسيم القياس بحسب المادة





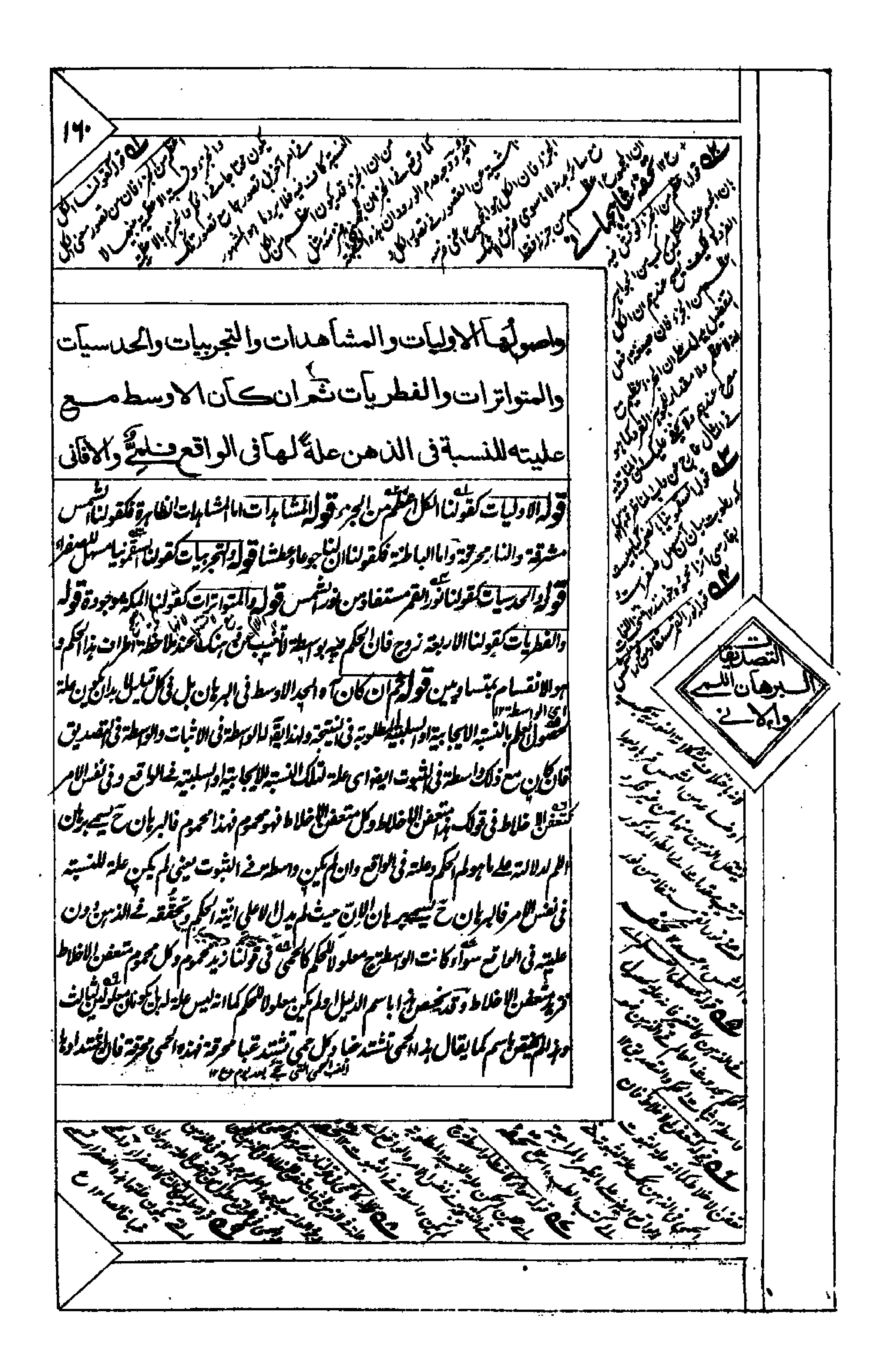
۱۵۸
التركيب
الصحيفة الهندسية
۱۰۰+۱۵۹



يتألف من اليقينيات

واعلم ايضا انه يعتبر في البرهان ان يكون مقدماته باسرها يقينية بخلاف غيره من الاقسام فلا يكفي في كون القياس مغالطة ان يكون احدى مقدمتيه وهمية وان كانت الاخرى يقينية فيجب ان لا يكون فيها ما هو ادون منها كالشعريات والاخس يلحق بالادون فالمؤلف من مقدمة مشهورة واخرى مخيلة لا يسمى جدليا بل شعريا فاعرفه قوله من اليقينيات الخ اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وسائر التصورات وقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة الجهل المركب والثابت التقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات او نظريات منتهية الى البديهيات لاستحالة الدور والتسلسل فاصول اليقينيات هي البديهيات والنظريات متفرعة عليها والبديهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان القضايا البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا في الحكم والجزم او لا يكون فالاول هو الاوليات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن او لا والثاني المشاهدات وينقسم الى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات والاول اما ان يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند حضور الاطراف او لا يكون كذلك فالاول هي الفطريات وتسمى قضايا قياساتها معها والثاني اما ان يستعمل فيه الحدس وهو انتقال الذهن من المبادي الى المطلوب او لا يستعمل فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيه حاصلا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات وان لم يكن كذلك بل يكون حاصلا من كثرة التجارب فهي التجربيات وقد علم بذلك حد كل واحد منها

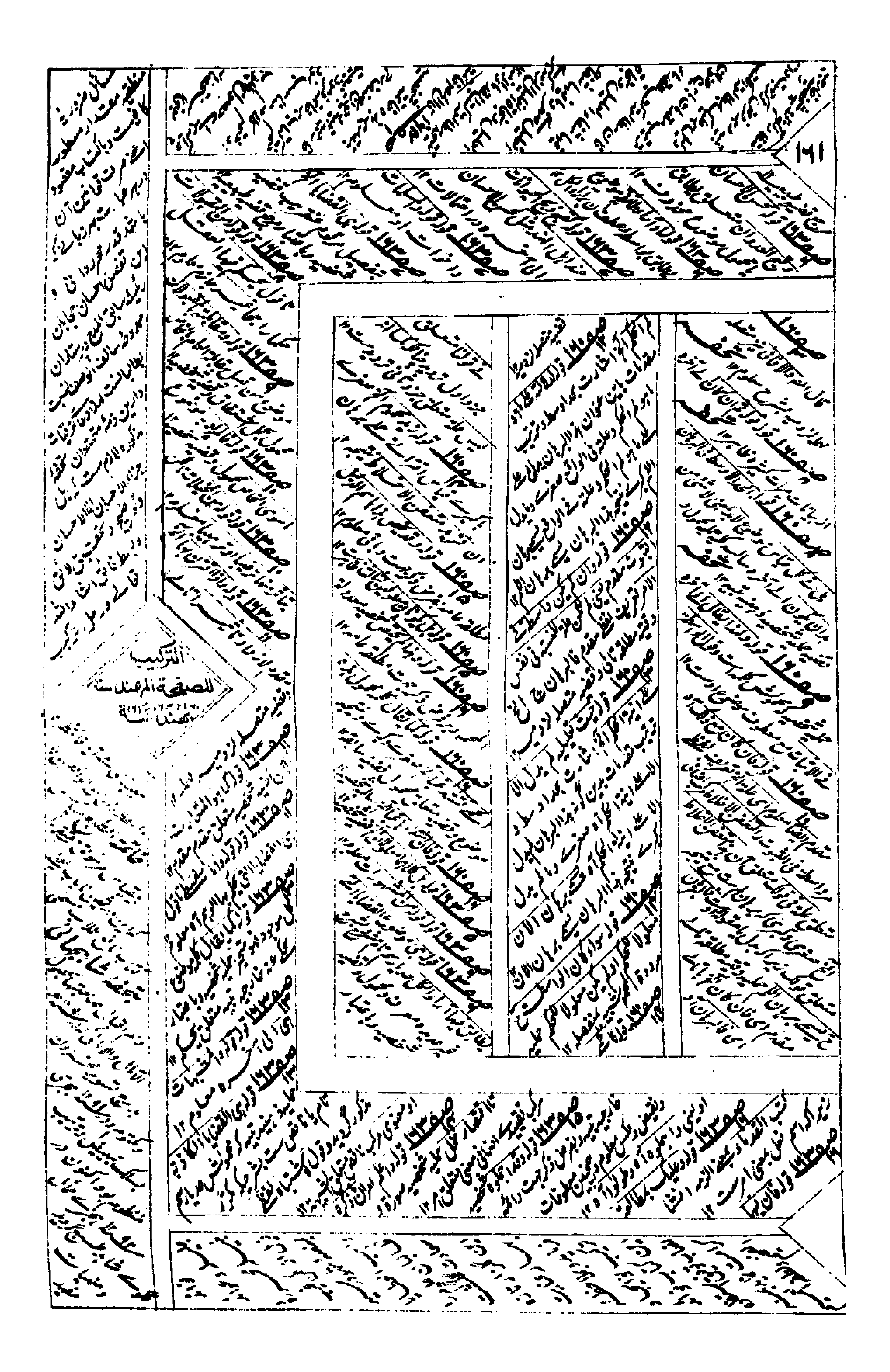
التصديقات
القياس البرهاني واجزاؤه

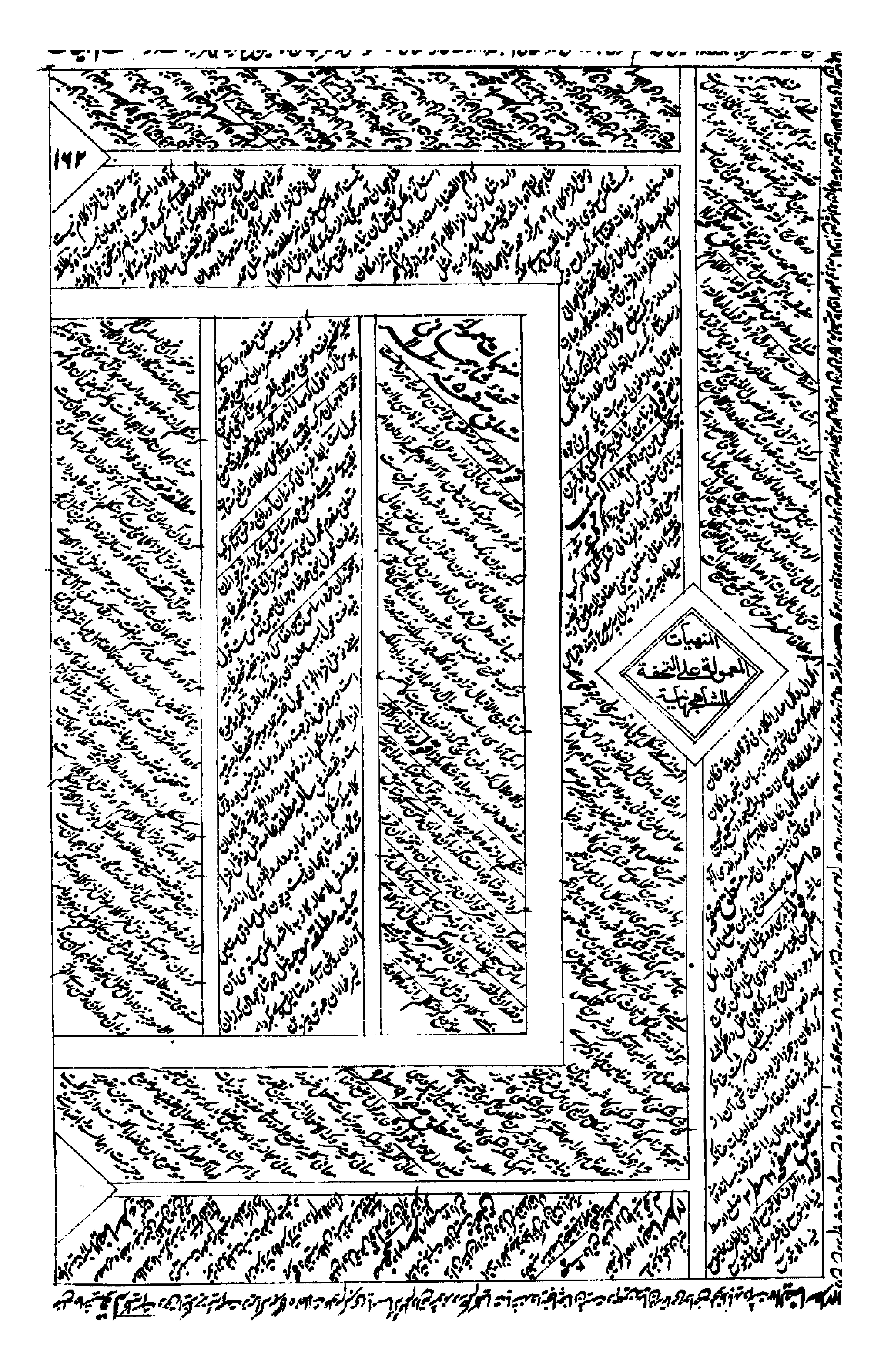


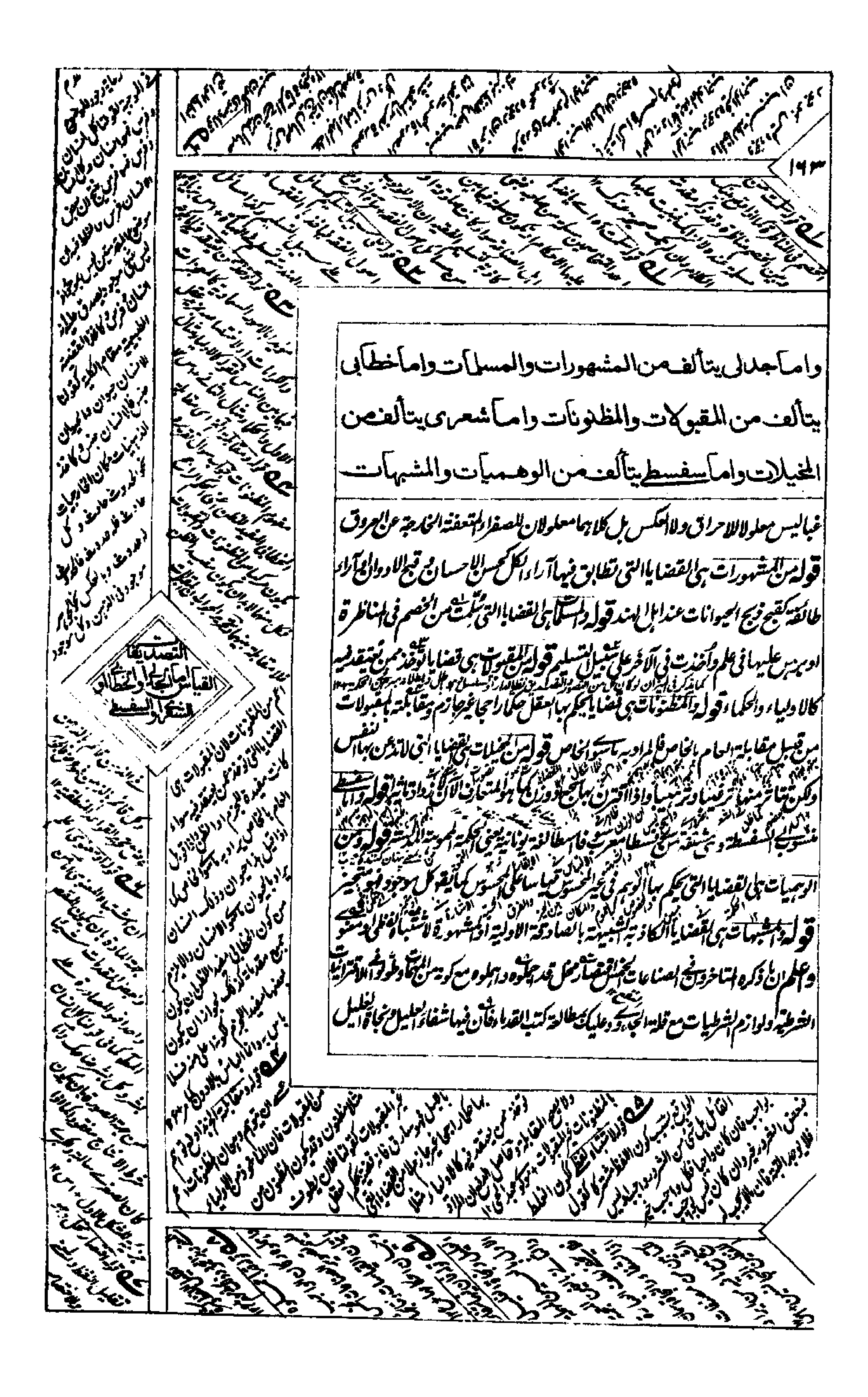
التصديقات
البرهان اللمي والاني

واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علة لها في الواقع فلمي والا فاني

قوله الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء قوله المشاهدات اما المشاهدات الظاهرة فكقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة واما الباطنة فكقولنا ان لنا جوعا وعطشا قوله التجربيات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء قوله الحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس قوله والمتواترات كقولنا مكة موجودة قوله والفطريات كقولنا الاربعة زوج فان الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند ملاحظة اطراف هذا الحكم وهو الانقسام بمتساويين قوله ثم ان كان الخ واحد الاوسط في البرهان بل في كل تدليل لابد ان يكون علة (اي الواسطة ۱۲) لحصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة في النتيجة ولهذا يقال له الواسطة في الاثبات والواسطة في التصديق فان كان مع ذلك واسطة في الثبوت ايضا اي علة لتلك النسبة الايجابية او السلبية في الواقع وفي نفس الامر كتعفن الاخلاط في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم فالبرهان ح يسمى برهان اللم لدلالته على ما هو لم الحكم وعلته في الواقع وان لم يكن واسطة في الثبوت يعني لم يكن علة للنسبة في نفس الامر فالبرهان ح يسمى برهان الان حيث لم يدل الا على انية الحكم وتحققه في الذهن دون عليته في الواقع سواء كانت الواسطة معلولا للحكم كالحمى في قولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط وقد يخص هذا باسم الدليل او لم يكن معلولا للحكم كما انه ليس علة له بل يكونان معلولين لثالث وهذا القسم لم يختص باسم كما يقال هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان الاشتداد غبا




التنبيهات
المعلقة على التحفة
الشاهجهانية



واما جدلى يتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابى يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعرى يتألف من المخيلات واما سفسطى يتألف من الوهميات والمشبهات

غبا ليس معلولا للاحراق ولا العكس بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة عن العروق قوله من المشهورات هى القضايا التى تتطابق فيها آراء الكل كحسن الاحسان وقبح العدوان او آراء طائفة كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند قوله والمسلمات هى القضايا التى تسلمت من الخصم فى المناظرة او برهن عليها فى علم واخذت فى الآخر على سبيل التسليم قوله من المقبولات هى قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه كالاولياء والحكماء قوله والمظنونات هى قضايا يحكم بها العقل حكما راجحا غير جازم ومقابلته بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص فالمراد به ما سوى الخاص قوله من المخيلات هى القضايا التى لا تذعن بها النفس ولكن تتاثر منها ترغيبا وترهيبا واذا اقترن بها سجع ووزن كما هو المتعارف الآن يزداد تاثيرها قوله واما سفسطى منسوب الى السفسطة وهى مشتقة من سوفسطا معرب فاسطا لغة يونانية يعنى الحكمة المموهة المدلسة قوله من الوهميات هى القضايا التى يحكم بها الوهم فى غير المحسوس قياسا على المحسوس كما يقال كل موجود فهو متحيز قوله والمشبهات هى القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية او المشهورة لاشتباه لفظى او معنوى واعلم ان ما ذكره المتاخرون فى الصناعات الخمس اقتصار مخل قد حذفوا منها مع كونها من المهمات ونحوها الاقترانيات الشرطية ولوازم الشرطيات مع قلة الحاجة وعليك بمطالعة كتب القدماء فان فيها شفاء العليل ونجاة الغليل

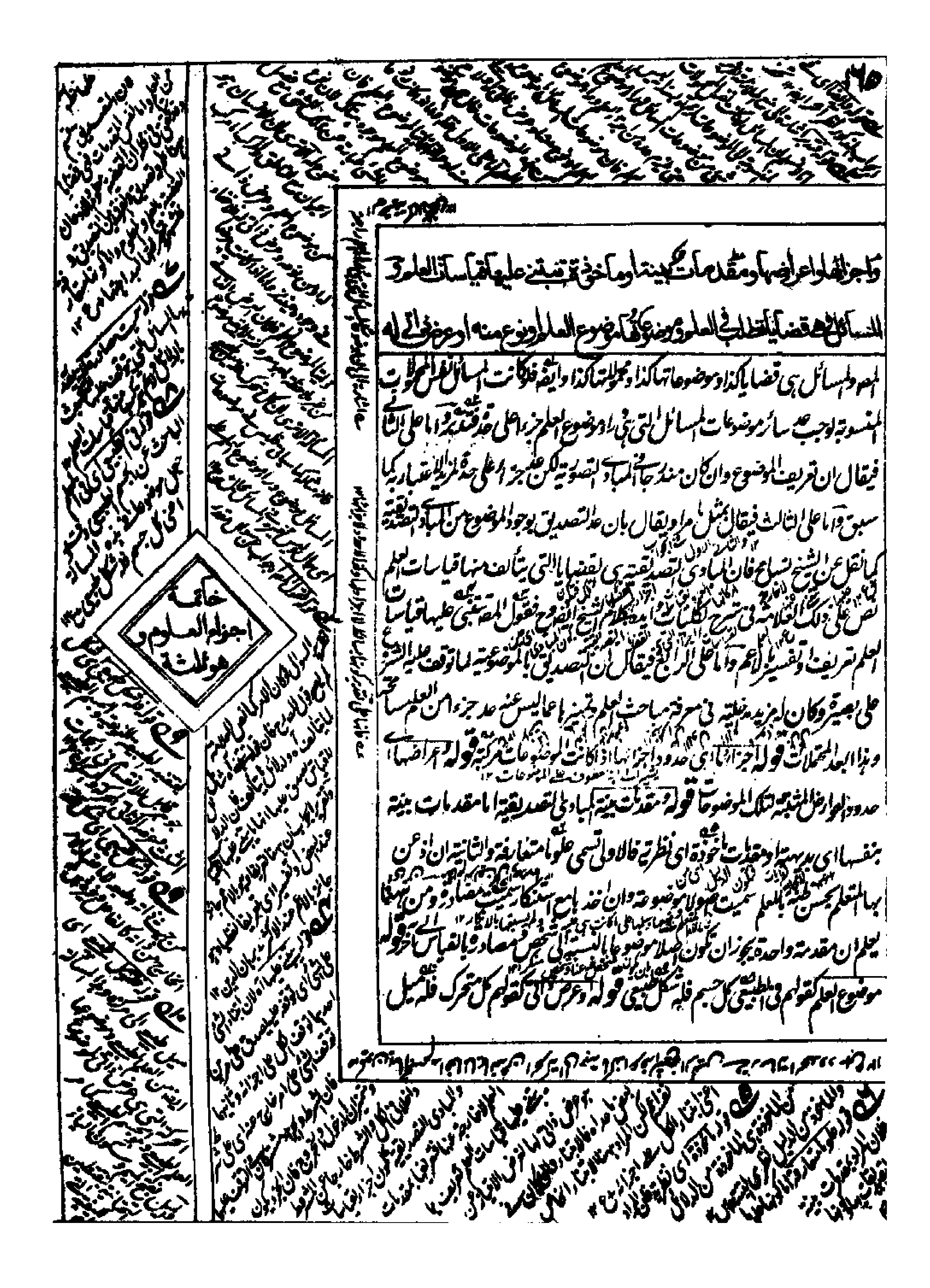


خاتمة اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات وهى التى يطلب فى العلم عن اعراضها الذاتية والمبادى وهى حدود الموضوعات

قوله اجزاء العلوم كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة احدها ما يبحث فيه عن خصائصه و آثاره المطلوبة منه اى يرجع جميع ابحاث العلم اليه وهو الموضوع وتلك الآثار هى الاعراض الذاتية الثانى القضايا التى يقع فيها هذا البحث وهى المسائل وهى تكون نظرية فى الاغلب قد تكون بديهيات محتاجة الى تنبيه كما صرحوا به وقوله تطلب فى العلم يعم القبيلتين واما ما يوجد فى بعض النسخ من التخصيص بقوله بالبرهان فمن زيادات الناسخ على انه يمكن توجيهه بانه بناء على الغالب او بان المراد بالبرهان ما يشمل التنبيه الثالث ما يبتنى عليه المسائل مما يفيد تصورات اطرافها والتصديقات بالقضايا الماخوذة فى دلائلها فالاول هى المبادى التصورية والثانى هى المبادى التصديقية

قوله الموضوعات ههنا اشكال مشهور وهو ان عد الموضوع من اجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع او تعريفه او التصديق بوجوده او التصديق بموضوعيته والاول مندرج فى موضوعات المسائل التى هى اجزاء المسائل فلا يكون جزءا على حدة والثانى من المبادى التصورية والثالث من المبادى التصديقية فلا يكونان جزءا على حدة ايضا والرابع من مقدمات الشروع فلا يكون جزءا ويمكن الجواب باختيار كل من الشقوق الاربعة اما على الاول فيقال ان نفس الموضوع وان اندرج فى المسائل لكن لشدة الاعتناء به من حيث ان المقصود من العلم معرفة احواله والبحث عنها عد جزءا على حدة او يقال ان المسائل ليست هى مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بل المحمولات المنسوبة الى الموضوعات قال المحقق الدوانى فى حاشية شرح المطالع المسائل هى المحمولات المثبتة بالدليل وفيه نظر فانه لا يلايم ظاهر قول

خاتمة اجزاء العلوم ثلثة

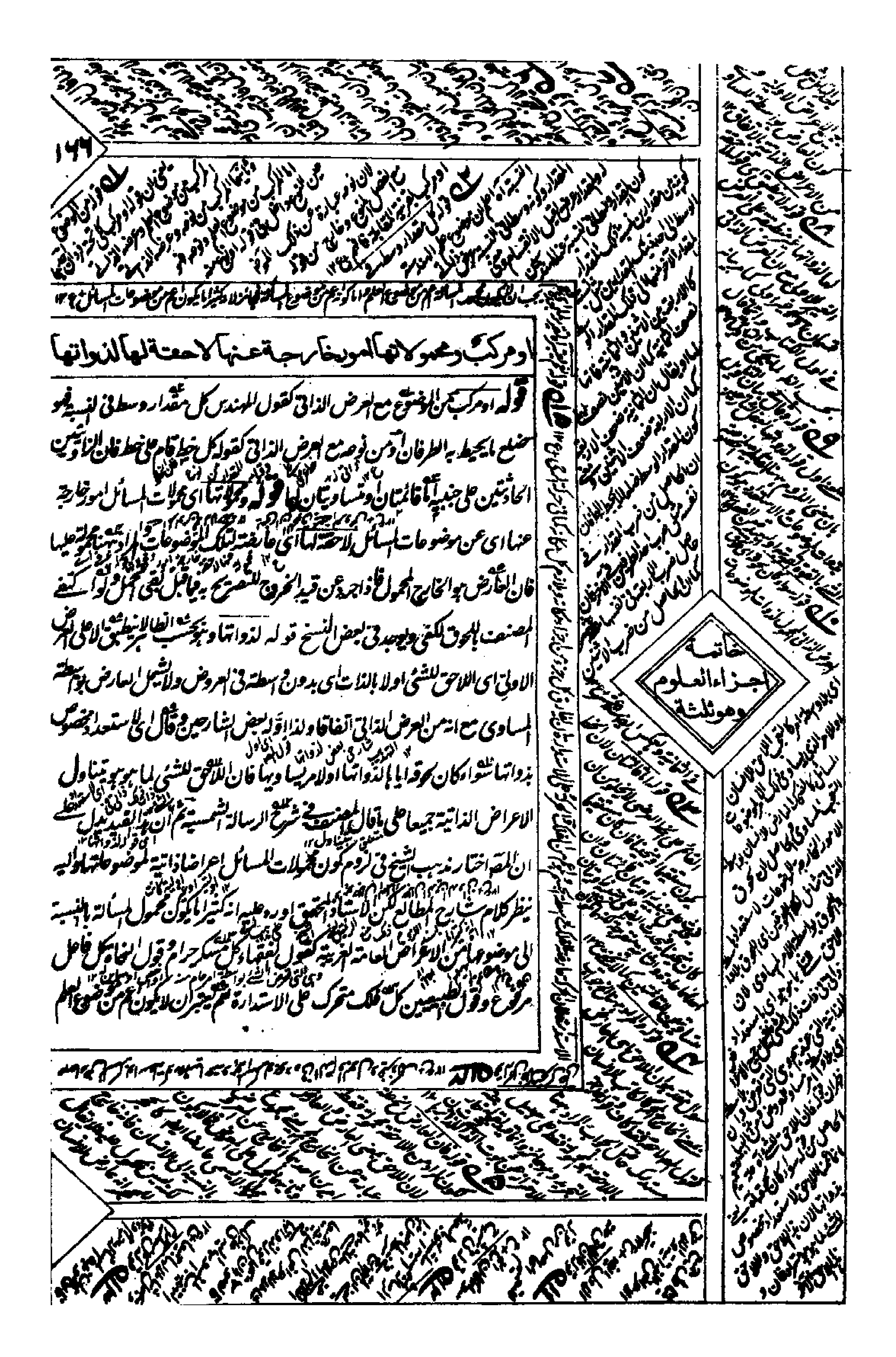


خاتمة

اجزاء العلوم و هو ثلثة

و اجزاء العلوم اعراضها و مقدمات بينة او ماخوذة تبتنى عليها قياسات العلوم
المسائل و هى قضايا تطلب فى العلوم و موضوعها موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتى له

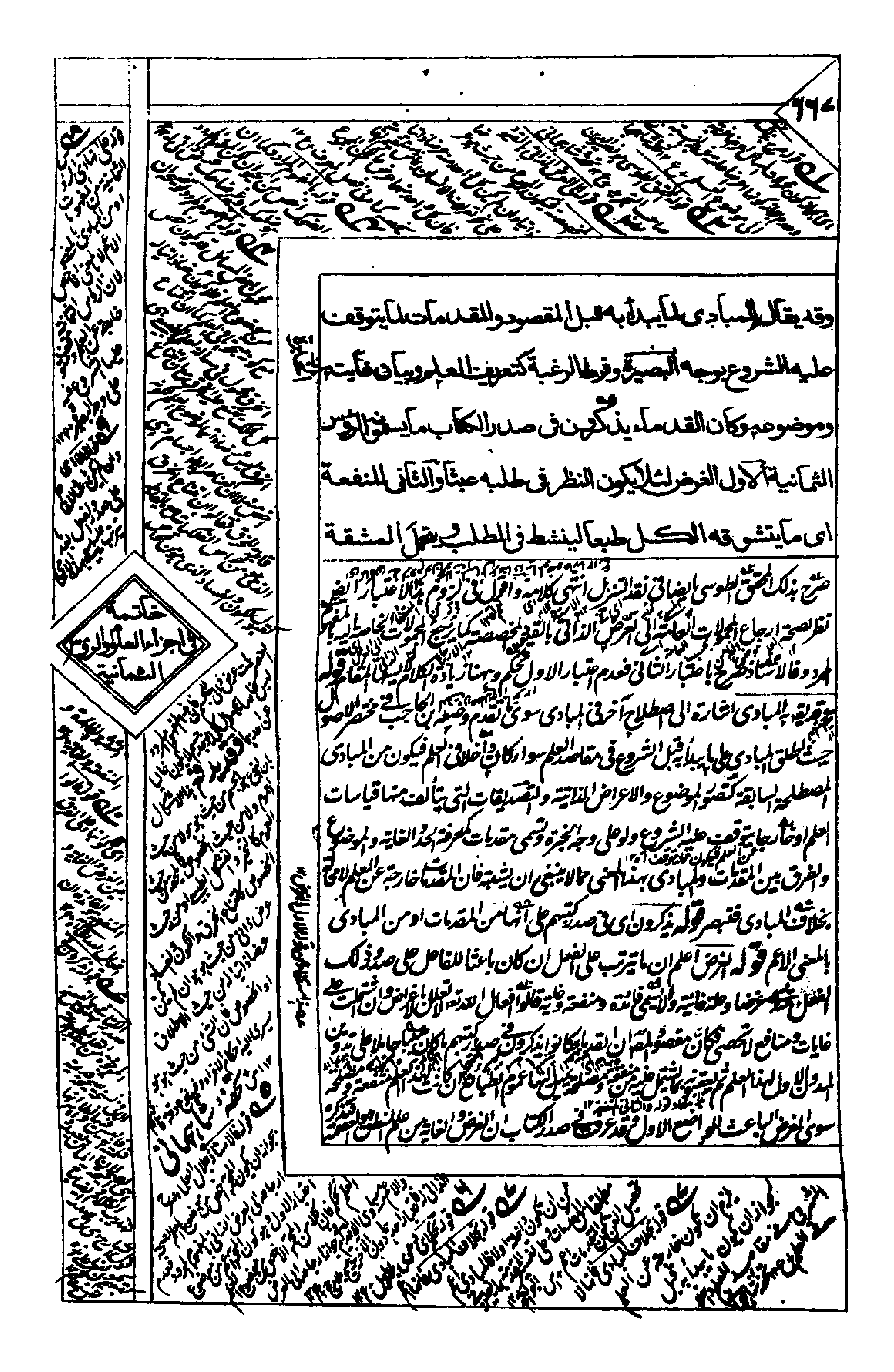
العلم و المسائل هى قضايا كذا و موضوعاتها كذا و محمولاتها كذا و ايضا فلو كانت المسائل نفس الموضوعات
المنسوبة لوجب ان يكون سائر موضوعات المسائل التى هى اه موضوع العلم جزءا على حدة فتدبر و اما على الثانى
فيقال ان تعريف الموضوع و ان كان مندرجا فى المبادى التصورية لكن عد جزءا على حدة لمزيد الاعتبار به كما
سبق و اما على الثالث فيقال بمثل ما مر او يقال بان عد التصديق بوجود الموضوع من المبادى التصديقية
كما نقل عن الشيخ تسامح فان المبادى التصديقية هى القضايا التى يتألف منها قياسات العلم
نص على ذلك العلامة فى شرح الكليات ... الشيخ الفصيح فقول المصنف تبتنى عليها قياسات
العلم تعريف و تفسير لا اعم و اما على الرابع فيقال ان التصديق بالموضوعية مما توقف عليه الشروع
على بصيرة و كان له مزيد مدخلية فى معرفة مباحث العلم تمييزها عما ليس منه عد جزءا من العلم
و هذا ابعد المحتملات قوله اجزاؤها اى حدود و اجزاؤها اذا كانت الموضوعات مركبة قوله اعراضها
حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات قوله و مقدمات بينة اى المبادى التصديقية اما مقدمات بينة
بنفسها اى بديهية او مقدمات ماخوذة اى نظرية فالاولى تسمى علوما متعارفة و الثانية ان اذعن
بها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم سميت اصولا موضوعة و ان اخذ مع الاستنكار سميت مصادرة و من ههنا
يعلم ان مقدمة واحدة يجوز ان تكون اصلا موضوعا بالنسبة الى شخص مصادرة بالقياس الى آخر قوله
موضوع العلم كقولهم فى الطبيعى كل جسم فله شكل طبيعى قوله و عرض ذاتى كقولهم كل متحرك فله ميل



خاتمة اجزاء العلوم وهو ثلثة

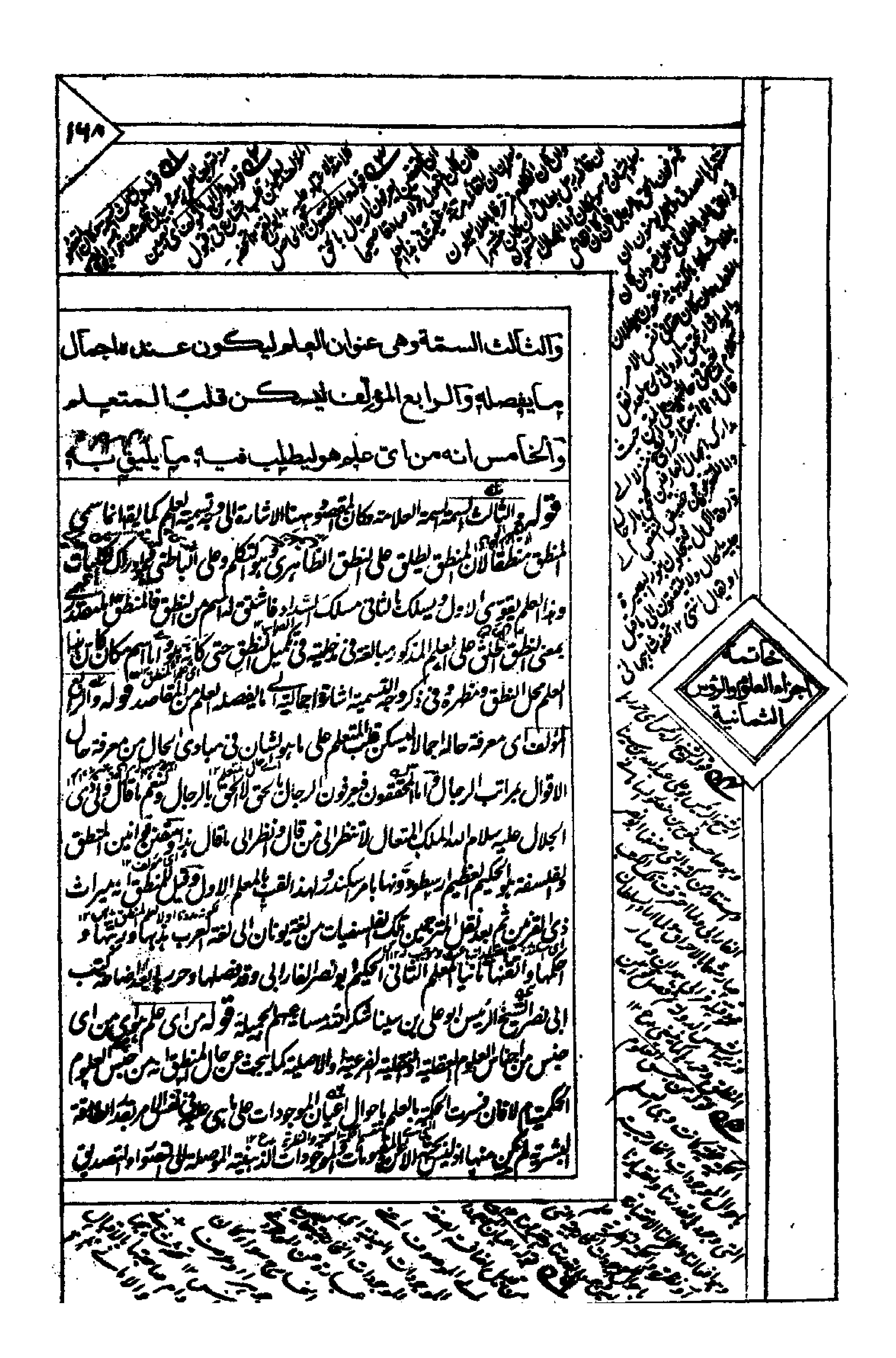
او مركب ومحمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها

قوله او مركب من الموضوع مع العرض الذاتى كقول المهندس كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان او من نوعه مع العرض الذاتى كقوله كل خط قام على خط فان الزاويتين الحادثتين على جنبيه اما قائمتان او متساويتان لهما **قوله** ومحمولاتها اى محمولات المسائل امور خارجة عنها اى عن موضوعات المسائل لاحقة لها اى عارضة لتلك الموضوعات اراد بها المحمول عليها فان العارض هو الخارج المحمول فاذا جرد عن قيد الخروج للتصريح به فيما قبل بقى الحمل ولو اكتفى المصنف باللحوق لكفى وهو يوجد فى بعض النسخ **قوله** لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولى اى اللاحق للشئ اولا بالذات اى بدون واسطة فى العروض ولا يشمل العارض بواسطة المساوى مع انه من العرض الذاتى اتفاقا ولذا اوّل بعض الشارحين وقال اى لاستعداد مخصوص بذواتها سواء كان بواسطة او لا بالذواتها اولامرٍ يساويها فان اللاحق للشئ لما هو هو يتناول الاعراض الذاتية جميعا على ما قال المصنف فى شرح الرسالة الشمسية ثم ان هذا القيد يدل على ان المص اختار مذهب الشيخ فى لزوم كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولم ينظر كلام شارح المطالع لكن الاستاذ المحقق اورد عليه انه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة الى موضوعها من الاعراض العامة الغريبة كقول الفقهاء كل مسكر حرام وقول النحاة كل فاعل مرفوع وقول الطبعيين كل فلك متحرك على الاستدارة ثم يعتبران لا يكون اعم من موضوع العلم



وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات لما يتوقف
عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته
وموضوعه وكان القدماء يذكرون في صدر الكتاب ما يسمونه الرؤس
الثمانية الاول الغرض لئلا يكون النظر في طلبه عبثا والثاني المنفعة
اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط في الطلب ويتحمل المشقة

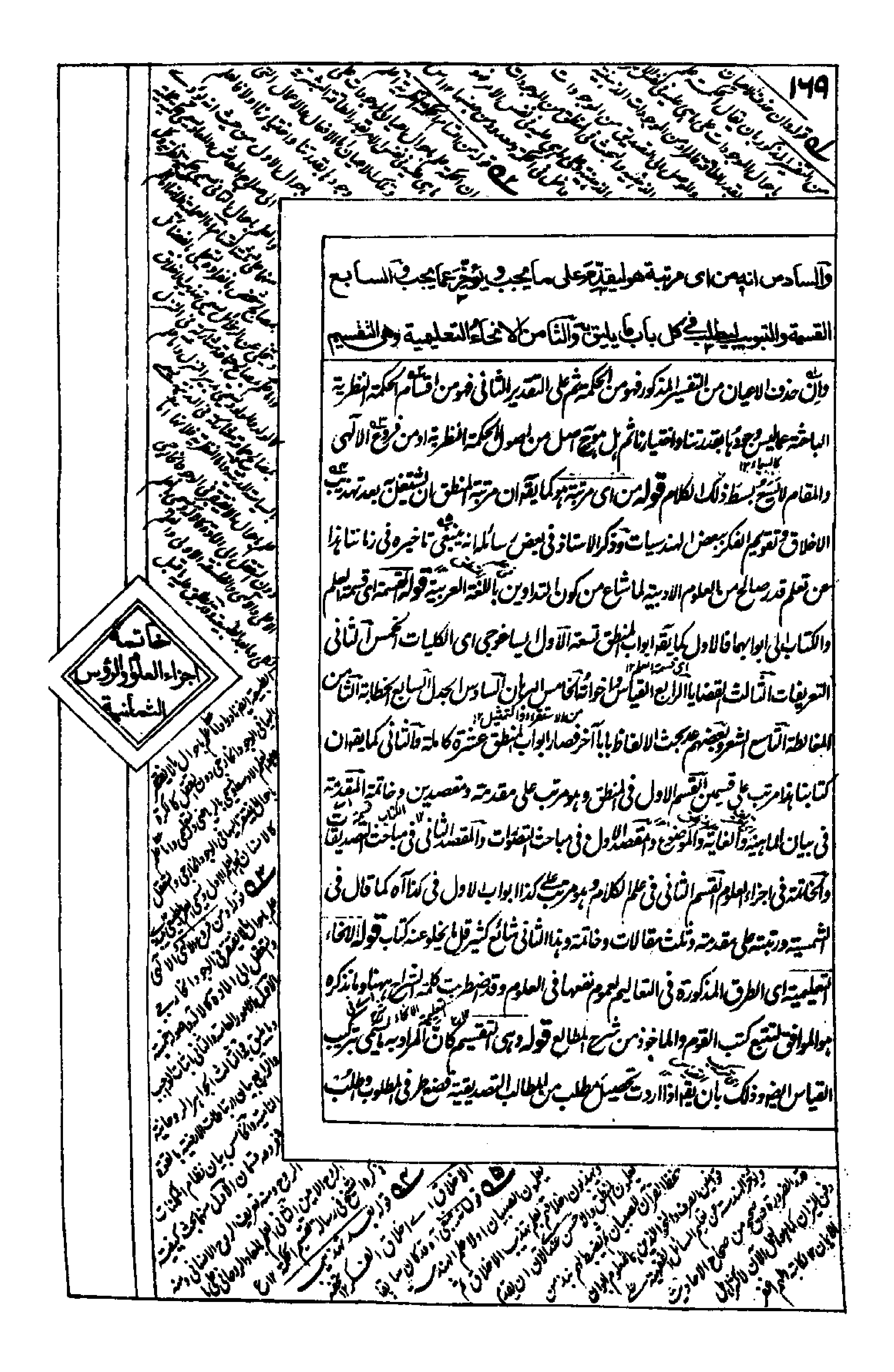
صرح بذلك المحقق الطوسي ايضا في نقد التنزيل انتهى كلامه واقول في لزوم هذا الاعتبار نظر
لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتي بالتقييد بخصوصية كما يرجع المحمولات الخاصة الى المفهوم
المردد وقال الاستاد المحقق ... باعتبار الثاني فعدم اعتبار الاول احكم وههنا زيادة كلام ليس هذا المقام قوله
وقد يقال المبادي اشارة الى اصطلاح آخر في المبادي سوى ما تقدم وصنعه ابن الحاجب في مختصر الاصول
حيث اطلق المبادي على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان في اخلاق العلم فيكون من المبادي
المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات
العلم او خارجا عنه يتوقف عليه الشروع ولو على وجه البصيرة وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية والموضوع
والفرق بين المقدمات والمبادي بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة
بخلاف المبادي فتبصر قوله يذكرون اي في صدر كتبهم على انها من المقدمات او من المبادي
بالمعنى الاعم قوله الغرض اعلم ان ما يترتب على الفعل ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك
الفعل يسمى غرضا وعلة غائية والا يسمى فائدة ومنفعة وغاية قالوا افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وان اشتملت على
غايات ومنافع لا تحصى ولما كان مقصودهم ان يتصوروا ... يذكرون في صدر كتبهم ما يكون باعثا ...
المدون الاول لهذا العلم ثم ... عموم ...
سوى الغرض الباعث للواضع الاول وقد عرفت في صدر الكتاب ان الغرض الغاية من علم ...



والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصله والرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم والخامس انه من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به

قوله الثالث السمة اي العلامة وكان المقصود ههنا الاشارة الى وجه تسمية العلم كما يقال انما سمي المنطق منطقا لان المنطق يطلق على النطق الظاهري هو التكلم وعلى الباطني هو ادراك الكليات وهذا العلم يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلك السداد فاشتق له اسم من النطق فالمنطق مصدر ميمي بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة في مدخليته في تكميل النطق حتى كانه هو اياه او اسم مكان كان هذا العلم محل النطق ومظهره ففي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصله العلم من المقاصد قوله والرابع المؤلف اي معرفة حاله اجمالا ليسكن قلب المتعلم على ما هو الشان في مبادي الحال من معرفة حال الاقوال بمراتب الرجال اما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال في ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال هذا ومصنف هذا اعني المنطق للفلسفة هو الحكيم العظيم ارسطو وانما بامر اسكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل المنطق ميراث ذي القرنين ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفيات من لغة يونان الى لغة العرب هذبها ورتبها واحكمها واتقنها ثانيا المعلم الثاني الحكيم ابو نصر الفارابي وقد فصلها وحررها بعد اضاعة كتب ابي نصر الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة قوله من اى علم هو اى من اى جنس من اجناس العلوم العقلية والنقلية الفرعية والاصلية كما يبحث عن حال المنطق انه من جنس العلوم الحكمية ام لا فان فسرت الحكمة بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية لم يكن منها اذ ليس يبحث عن الاعراض الذاتية للموجودات الذهنية الموصلة الى التصور والتصديق

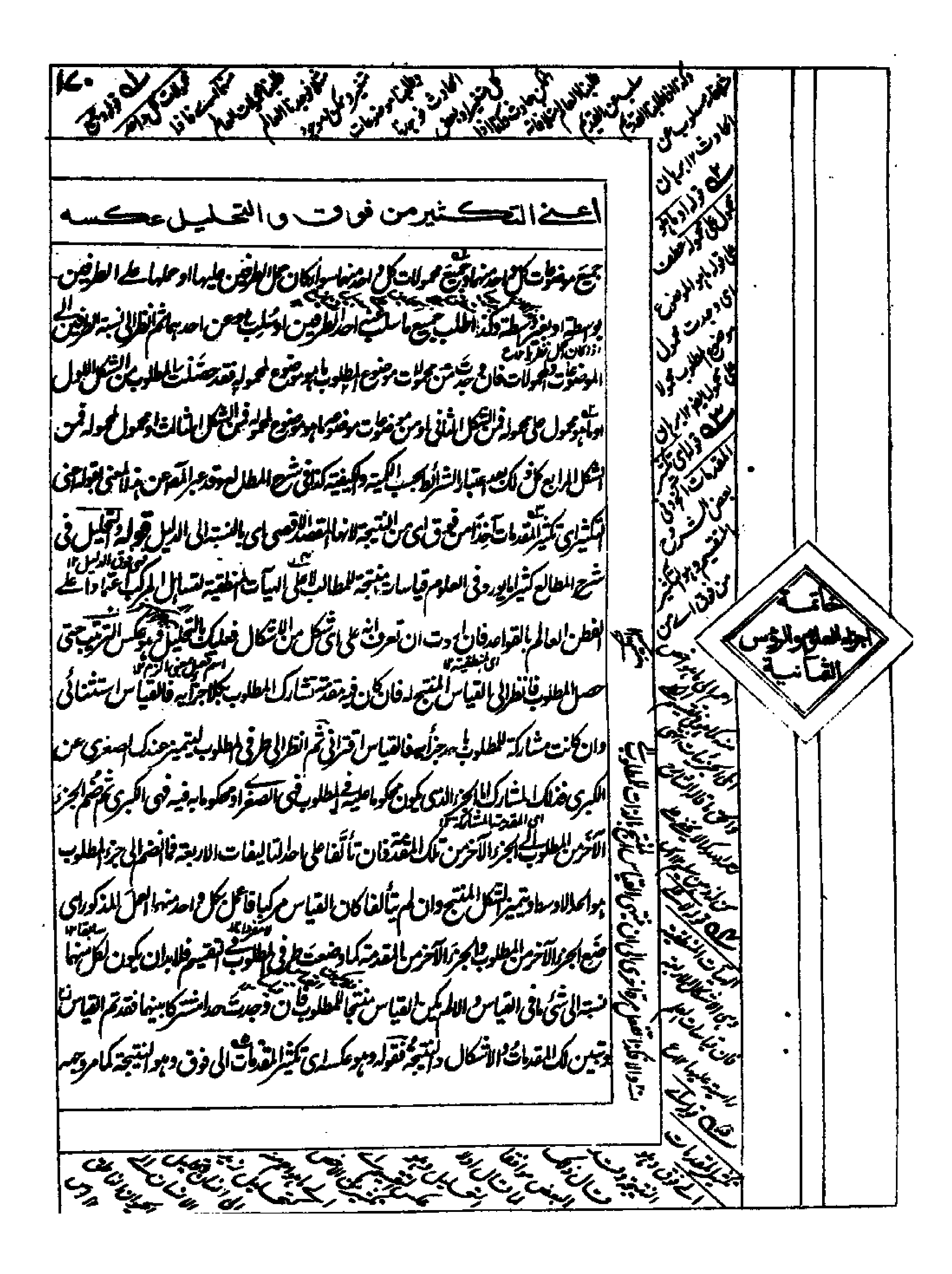
خاتمة اجزاء العلوم والرؤس الثمانية



خاتمة اجزاء العلوم والرؤس الثمانية

والسادس انه من اى مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب والسابع القسمة والتبويب ليطلب في كل باب ما يليق به والثامن الانحاء التعليمية وهي التقسيم

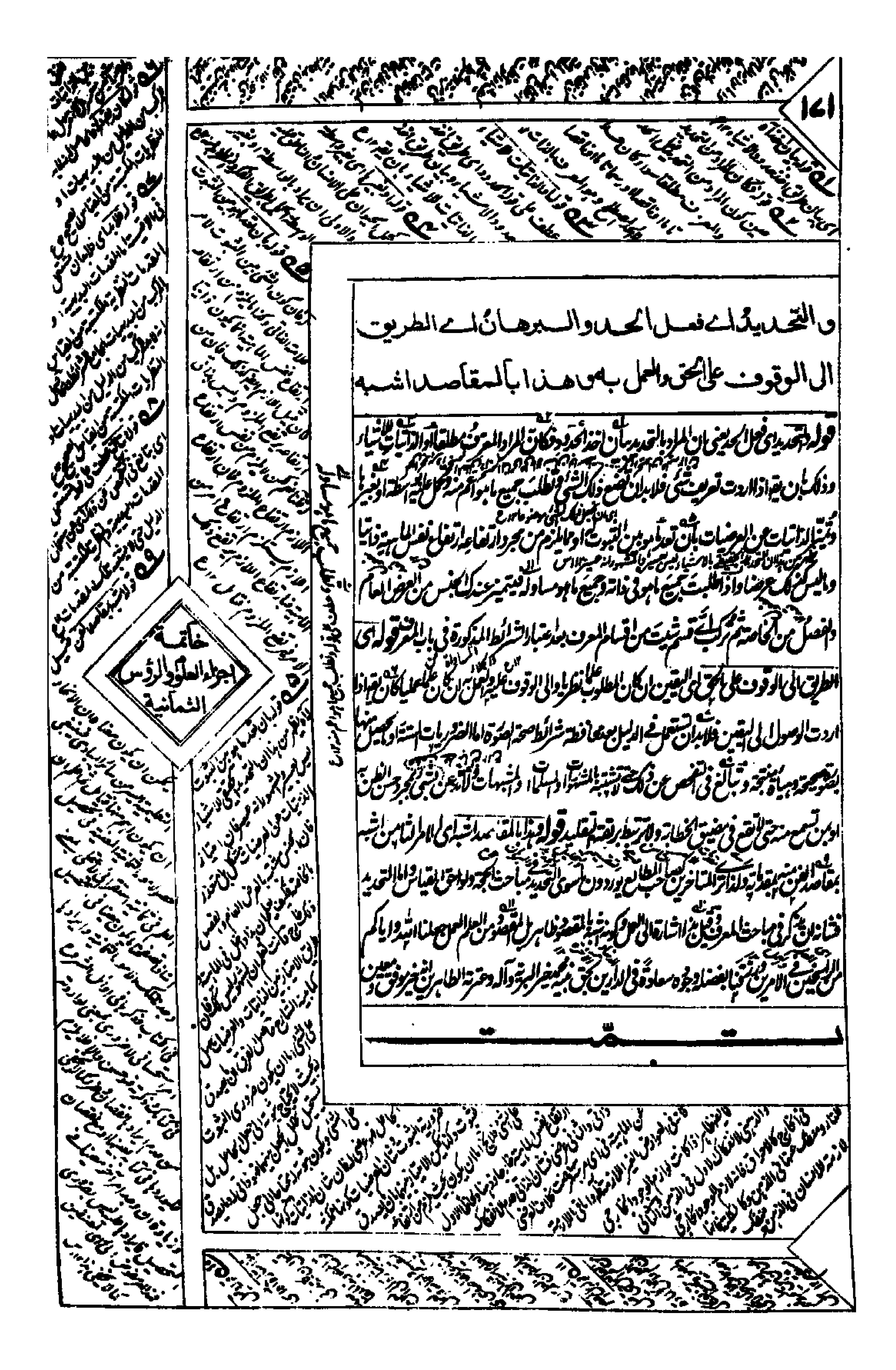
وان حذف الاعيان من التقسيم المذكور فهو من الحكمة ثم على التقدير الثاني فهو من اقسام الحكمة النظرية الباحثة عما ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم هل هو اصل من اصول الحكمة النظرية او من فروع الالهي والمقام لا يسع بسط ذلك الكلام قوله من اى مرتبة هو كما يقال ان مرتبة المنطق ان يشتغل به بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض الهندسيات وذكر الاستاذ في بعض رسائله انه ينبغي تاخيره في زماننا هذا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبية لما شاع من كون التداوين باللغة العربية قوله القسمة اى قسمة العلم والكتاب الى ابوابها فالاول كما يقال ابواب المنطق تسعة الاول ايساغوجي اى الكليات الخمس الثاني التعريفات الثالث القضايا الرابع القياس ولواحقه الخامس البرهان السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وبعضهم عد بحث الالفاظ بابا آخر فصار ابواب المنطق عشرة كاملة والثاني كما يقال ان كتابنا هذا مرتب على قسمين القسم الاول في المنطق وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة في بيان الماهية والغاية والموضوع والمقصد الاول في مباحث التصورات والمقصد الثاني في مباحث التصديقات والخاتمة في اجزاء العلوم القسم الثاني في علم الكلام وهو مرتب على كذا ابواب الاول في كذا آه كما قال في الشمسية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة وهذا الثاني شائع كثير قل ما يخلو عنه كتاب قوله الانحاء التعليمية اى الطرق المذكورة في التعاليم لعموم نفعها في العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا وما ذكره هو الموافق لتتبع كتب القوم والماخوذ من شرح المطالع قوله وهي التقسيم كان المراد به ما يسمى بتركيب القياس ايضا وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفي المطلوب واطلب



اعني التكثير من فوق والتحليل عكسه

جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليهما او حملهما على الطرفين
بوسط او بغير وسط وكذا اطلب جميع ما سلب عنه احد الطرفين او سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى
الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب من الشكل الاول
او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن
الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية كذا في شرح المطالع وقد عبر المصنف عن هذا المعنى بقوله اعني
التكثير اي تكثير المقدمات آخذا من فوق اي من النتيجة لانها المقصد الاقصى اي بالنسبة الى الدليل قوله والتحليل في
شرح المطالع كثيرا ما يورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيأت المنطقية تساهلا لتركيب اعتمادا على
فطن العالم بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اي شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس الترتيب حتى
حصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة تشارك المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي
وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب ليتميز عندك الصغرى عن
الكبرى فذلك المشارك اما الجزء الذي يكون محكوما عليه في المطلوب فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء
الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تألفا على احد التأليفات الاربعة فما انضم الى جزء المطلوب
هو الحد الاوسط وتميز لك الشكل المنتج وان لم يتألفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اي
ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما
نسبة الى شيء مما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس
وتبين لك المقدمات والاشكال والنتيجة فقوله وهو عكسه اي تكثير المقدمات الى فوق وهو النتيجة كما مر وجهه

خاتمة في اجزاء العلوم والرؤس الثمانية



والتحديد أي فعل الحد والبرهان أي الطريق الى الوقوف على الحق والعمل به هذا بالمقاصد اشبه

قوله والتحديد أي فعل الحد يعني ان المراد بالتحديد ان تحد أحدا وذلك ان المراد المعرف مطلقا او الذاتيات للأشياء وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شيء فلا بد ان تضع ذلك الشيء وتطلب جميع ما هو اعم منه ويحمل عليه بلا واسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من تجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا واذا طلبت جميع ما هو في ذاته وجميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب أي تقسم شيئا من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرف قوله أي الطريق الى الوقوف على الحق أي اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كأن يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الستة او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيأة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا تشتبه بالمشهورات او المسلمات والمشبهات لا عن شيء تجرد حسن الظن او من تسمع منه حتى لا تقع في مضيق الخطابة ولا تسقط برفضه تقليد قوله هذا بالمقاصد اشبه أي الامران هذا من اشبه بمقاصد الفن منه بمقدماته ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يوردون مسئلة التحديد مباحث الحجة ويلحق بالقياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرف وقيل انه اشارة الى العمل وكونه اشبه بالمقصود فظاهر لما هو المقصود من العلم العمل جعلنا الله واياكم من المستعدين في الامرين ووفقنا بالفضل وجوه سعادة في الدارين بحق نبيه محمد خير البرية وآله وعترته الطاهرين انه خير موفق ومعين

تمت

خاتمة الطبع مع تاریخ وفات علامهٔ محشی علیه الرحمه از بندهٔ آسی محمد عبد العلی مدراسی عفا عنه رب الاناسی

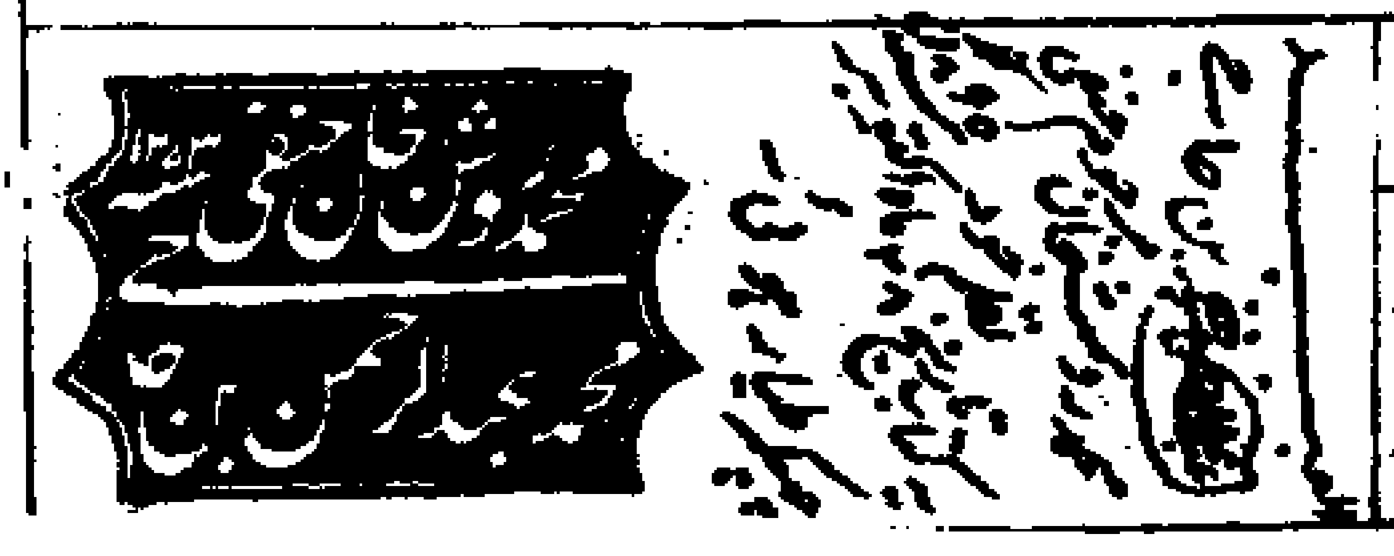
حسن تهذیب منطق و کلام توحید شاه جهان واجب الاعتصام و تصور امکان نجات انام و تصدیق رسالت شفیع یوم القیام علیه و علی آله الصلوة والسلام بعد این بر ناظرین والا نژاد مخفی مباد که نقش بدیع ترکیب منطقی تا هذا الآن در لوح مخیلهٔ کسی صورت نبسته و بر کرسی ایجاد طبع احدی نه نشسته تو عروس مضمونش همچنان در حجلهٔ عدم محجوب بود که هنوز آلایش دست تصور بیگانگان و دامان عصمتش نیالود لیکن آن صناع هنرپرور و طباع بالغ نظر که کسی هندیش ندید البته در کنار فکر بلند و آغوش طبع وشوار پسند خود در کشید یعنی حلال عقدهٔ ما لا ینحل ثانی معلم اول سلم کاخ علوم شرح مطالع فهوم مولائی و استادی و صهری شیخ الهی بخش فیض آبادی رحمه الله الهادی که ترجمهٔ نامش اللهم اغفر ست و تاریخ وفات گرامیش از قطعهٔ ذیل ظاهر محض بقوای جودت طبعی و صفوت فطری جواهر زواهر حل ترکیب شرح تهذیب عبد الله یزدی رامع حواشی حل معانی موسوم بتحفهٔ شاهجهانی در سمط تصنیف در آورده و گوی سبقت جدت ذهنی از دیگر مدعیان ایجاد برده ؎ ای مدعی مزن پس ازین لاف اختراع ÷ کاین نقش نو بسکهٔ نامم دگر زدند ÷ و هی هذه

آن فاضلی که بود زخیر المهاجرین ÷ در مکهٔ معظمه شد انتقال او
صد حیف صد دریغ و صد افسوس و صد الم ÷ دارم چو لاله داغ جگر از ملال او
از جسم من چه دور شده قرب جان آن ÷ وز جان من چه گشته بعید اتصال او
چندان که از مرض شده تقلیل در غذا ÷ گشت از زیاد پیری ضعف و هزال او
هر تشنه که چشم تحصیل علم داشت ÷ سیراب شد ز چشمهٔ فیض و نوال او
ایجاد امر تازه و هم صنعت جدید ÷ بود از خواص جدت فکر کمال او
آبی رسید ازان چمن آرا بباغ علم ÷ تابی گرفت چشم فن از اکتحال او
چون مهر و شهرت بعالم فضائلش ÷ مخفی نباشد از کتب درس حال او
تا حال کس ندید نه دیدش در اختراع ÷ شد تازه کهنه فن ز نوی خیال او
در مکه چار و چار بسند اند جمله هشت ÷ ز اولاد سال خورده و هم خرد سال او
عمرش تمام شد به افادات اهل علم ÷ اکثر بدرس و تحشیه بود اشتغال او
هم بود حال زندگیش در جهان چو نیک ÷ هم شد بوقت موت چه نیکو مآل او

وان عالمی که شمس علومش کمال داشت ÷ شد ز انقلاب گردش گردون زوال او
مولای من مربی من اوستاد من ÷ اکنون چه شد که رفت ز فرقم ظلال او
قد کان طالباً طلب الله عنده ÷ کز هند سوی مکه شده ارتحال او
در یکهزار و سه صد و شش ماه عید فطر ÷ وقت ضحی بروز نهم شد وصال او
گر پیر چرخ چرخ زند صد هزار سال ÷ در عالم مثال نیابد مثال او
سلمای فن منطق و لیلای علم دین ÷ هر هفت شد ز ماشطهٔ خط و خال او
لا حل هر آنچه بود ز مضمون متن و شرح ÷ حل کرده شد ز تحشیه قیل و قال او
داد آنچنان جواب که میبود لا جواب ÷ نتوان کشود عقدهٔ حل سوال او
در هفت گاه و شش جهت و چار سمت رفت ÷ صیت جمال شاهد حسن مقال او
هر وقت بود دست بکار و دلش بیار ÷ از صبح و شام و روز و شب و ماه و سال او
ذاتش که بود منبع فیضان تکونش ÷ وصفش که بود قلزم احسان فعال او
هم سالش آسی آمده نیکو چه فی البدیه ÷ در نیکوان بمکه شده انتقال او

۱۳۰۶

اشتهار



وجه مهر و دستخط بر خاتمه

برای سند اینمعنی که کتاب هذا مطبوع مطبع نظامی کانپور است مهر و دستخط مهتمم مطبع بر خاتمهٔ آن ثبت گردید تا کسی را اشتباهی نیفتد فقط

کتاب	مقدار
افشائے خرد افروز	دو جز
انشائے اردو	دو جز
قصائد عرفی	[illegible] جز
انشائے بہار بیخزاں	[illegible] جز
مصدر فیوض	[illegible] جز
آمد نامہ نظامی	یک جز
ماقیمان	یک جز
خالق باری	یک جز
دستور الصبیان نظامی	یک جز
لڑکوں کا کھیل	دو جز
تعلیم عزیزی	دو جز
پند نامہ عطار	[illegible] جز
نسخۂ تعلیمیہ	دو جز
انشائی خلیفہ انتظامی	[illegible] جز
زلیخا فارسی نظامی	[illegible] جز
زلیخا مترجم اردو	[illegible]
گلستان مع فرہنگ	[illegible] جز
فرہنگ گلستان	یک جز
گلستان مترجم	[illegible]
بوستان مع فرہنگ	[illegible] جز
فرہنگ بوستان	یک جز
بوستان مترجم	[illegible] جز
مبادی الحساب حصۂ اول	[illegible] جز
گفتگو نامۂ فارسے	یک جز
قواعد فارسے نظامی	دو جز
اخلاق محسنی محشے	[illegible] جز
بہار گلزار	[illegible] جز
قواعد اردو حصۂ اول	یک جز
قواعد اردو حصۂ دوم	[illegible] جز
رسالۂ عبدالواسع	[illegible] جز
انشائے فائق	دو جز
انشائے جامی	[illegible] جز
انشائے منیر	[illegible] جز
رقعات عالمگیری	[illegible] جز
انشائے بہار عجم	دو جز
میزان فارسی	یک جز
انفع الانشا نظامی	[illegible] جز
فیض شاہ جہانی	دو جز

کتاب	مقدار
محمود نامہ	یک جز
انشائے مظہر	دو جز
رقعات عزیزی	دو جز
بوستان نظامی خورد	[illegible] جز
مکتب نامہ	[illegible] جز

رسالجات مولود وغیرہ

کتاب	مقدار
مولود شریف شہید	[illegible] جز
مولود جدید	[illegible] جز
مولود دلپذیر حصۂ اول	[illegible] جز
حصۂ دوم نکاح مصطفے	[illegible] جز
عین الیقین	[illegible] جز
خدا کی رحمت	[illegible] جز
نعم الطیب حصۂ اول	[illegible] جز
حصۂ دوم تسلیۃ الفواد	[illegible] جز
کحل البصر	[illegible] جز
راحۃ القلوب	[illegible] جز
بہار جنت	[illegible] جز
دافع الاوہام مہدی	دو جز
گلدستۂ ایمان	[illegible] جز
مناجات کلمہ	یک جز
معجزۂ آل نبی	۳ ورق
ذکر شاہ انبیا	[illegible] جز
مولود بہاریہ	[illegible] جز
دیوان لطف	[illegible] جز
ناصر العاشقین	دو جز
گلدستۂ معراج	دو جز
نزول رحمت	یک جز
قندیل عرش	دو جز
بہار خلد عزیزی	[illegible] جز
قرۃ العیون [illegible]	۴ ر
تحفۂ اخیار	۵ ر
مولود سعدی کابل جدید	۲ ر
احیاء القلوب	[illegible] جز
عقد الجواہر	۴ ر
نعت ہی نعت حصۂ اول	[illegible] جز
ایضاً حصۂ دوم	[illegible] جز
مولود برزنجی مترجم	[illegible] جز
انتخاب عرشی	[illegible] جز

کتاب	مقدار
گلزار نعت نظامی	[illegible] جز
نجم الضیا	[illegible] جز
مجموعۂ معجزات	دو جز
چہل رسالہ	[illegible] جز
ذکر الشہادتین	[illegible] جز
شہادت نامہ	دو جز
کرامات محبوب سبحانی	دو جز
مولود سعیدی مہدی	۲ ر
نظم قادریہ	[illegible] جز

کتب قصص و دیوان

کتاب	مقدار
آرائش محفل	[illegible] جز
قصۂ شاہ روم	[illegible] جز
ایضاً	[illegible] جز
سراج الرقیم قصۂ اصحاب کہف	۲ جز
تاریخ ابلیس	۴ ر
گل و صنوبر	[illegible] جز
قصۂ سیاہ پوش	یک جز
گلستان سخن	[illegible] ر
زلیخا اردو	[illegible] جز
لیلے مجنون	[illegible] جز
باغ و بہار	[illegible] جز
مجموعۂ دلہن نامہ	یک جز
قصہ سپاہی زادہ	[illegible] جز
چوہے نامہ و بلی نامہ	یک جز
شاہنامہ اردو	[illegible] جز
دیوان صادق	[illegible] جز
دیوان ضامن	[illegible] جز
منتخب کلیات ظفر	[illegible] جز
کلیات نظیر	[illegible] جز
گلدستۂ امانت	دو جز
واسوخت امانت	دو جز
واسوخت قلق	یک جز
بارہ ماسہ بکلی	۲ ورق
مجموعۂ بارہ ماسہ	دو جز
مجمع الاشعار	[illegible] جز
راگ چمن	[illegible] جز
گلزار سخن	۲ جز
قانون راگ	[illegible] جز

کتاب	مقدار
مجموعہ بنجارہ نامہ	یک جز
اندر سبھا	یک جز
چمن بے نظیر	[illegible] جز
دیوان موحد	۵ ر

کتب عربیہ

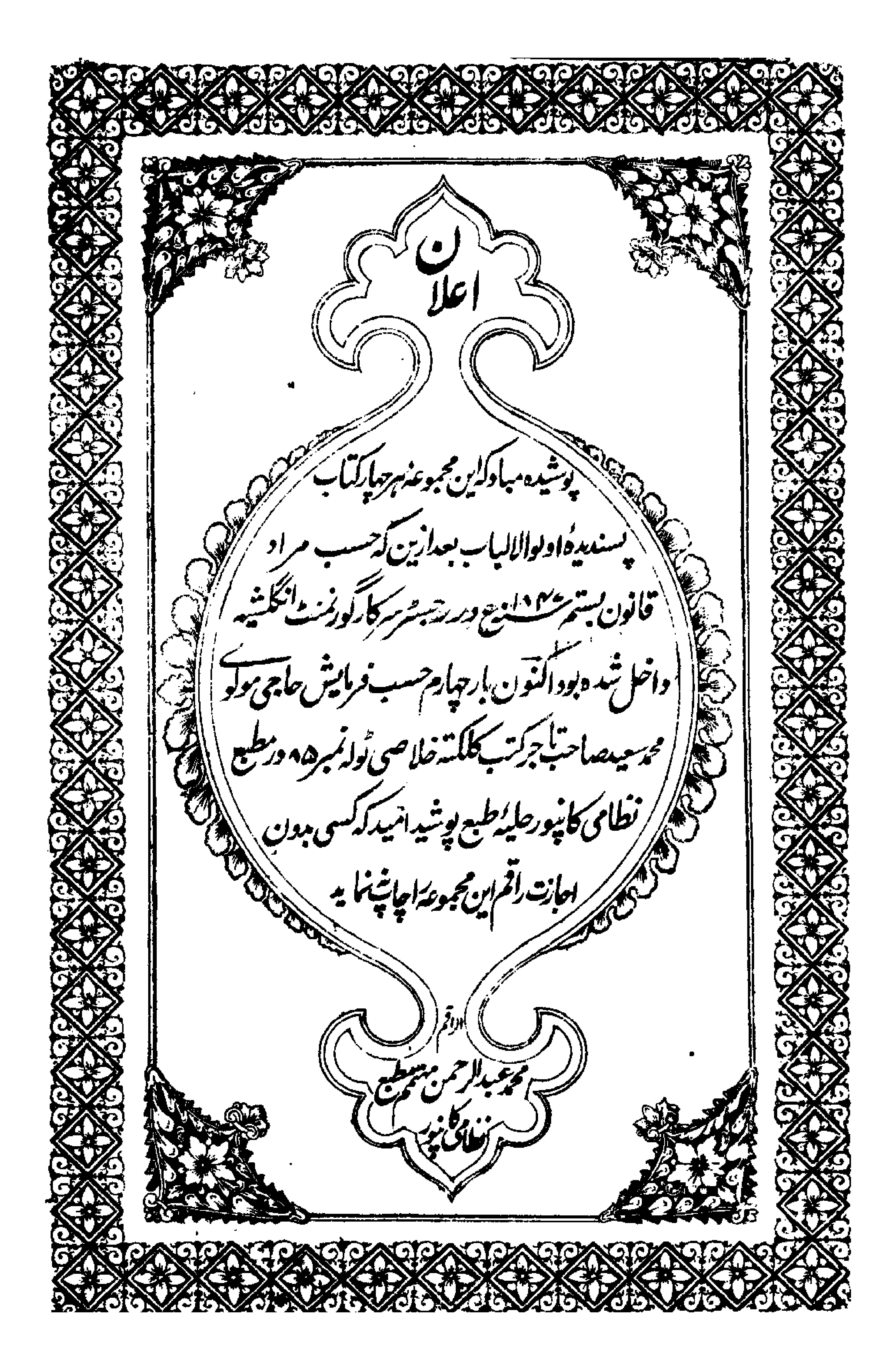
کتاب	مقدار
میزان الصرف نظامی	[illegible] جز
پنج گنج نظامی	[illegible] جز
نحو میر نظامی	[illegible] جز
صرف میر نظامی	[illegible] جز
دستور المبتدی	[illegible] جز
شرح مائۃ عامل احمدی	[illegible] جز
فصول اکبری نظامی	[illegible] جز
مجموعۂ منطق نظامی	[illegible] جز
قال اقول نظامی	[illegible] جز
ترکیب اصل جملہ	یک جز
شرح سلم ملا مبین	۱۲ ر
شرح ملا جامی نظامی	[illegible] ر
دیوان حضرت علی محشے	۹ ر
ہدیۃ المصلی مصطفائی	۹ ر
سراجی نظامی	[illegible] ر
اخوان الصفا عربی انتظامی	[illegible] ر
شرح میزان منطق فارسی	[illegible] جز
فتاوی قاضیخان مع [illegible]	[illegible] ر
ہدایۃ النحو نظامی	[illegible] جز

کتب لغت

کتاب	مقدار
صراح مع قراح	[illegible] ر
منتخب اللغات کامل دار	[illegible] ر
منتخب النفائس	[illegible] جز
کریم اللغات مع علیم اللغات	[illegible] جز
غیاث اللغات مع منتخب اللغات	
وچراغ ہدایت نظامی	[illegible] ر
غیاث اللغات کامل انتظامی	[illegible] ر
فرہنگ محمودی	[illegible] ر

کتب متفرقات

کتاب	مقدار
شجرۂ نگارین نظامی	دو جز
مہر سلیمانی	[illegible] جز
فالنامۂ قرآن شریف	دو جز
تعویذ گنج العرش سفید	فیصدہ ۵ ر



اعلان

پوشیده مباد که این مجموعهٔ چهار کتاب
پسندیدهٔ اولوالالباب بعد ازین که حسب مراد
قانون بستم سنه ۱۸۴۷ع در رجسٹر سرکار گورنمنٹ انگلشیه
داخل شده بود اکنون بار چهارم حسب فرمایش حاجی مولوی
محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکته خلاصی ٹوله نمبر ۸۵ در مطبع
نظامی کانپور حلیهٔ طبع پوشید امید که کسی بدون
اجازت راقم این مجموعه را چهاپ ننماید

الراقم
محمد عبد الرحمن مهتمم مطبع
نظامی کانپور